INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: Filosofía Contemporánea
Serie: Textos Fundamentales
Director: Dr. León Olivé
Secretaria: Mtra. Corina Yturbe

BARRY STROUD

HUME

Traducción de
ANTONIO ZIRIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 1986

Título del original en inglés:

Hume

Editado por Routledge & Kegan Paul Ltd., 1977

Primera edición en español: 1986

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-141-6

Para Sarah,
amante de los libros

PREFACIO

Intento ofrecer en este libro una interpretación comprensiva de la filosofía de Hume y exponer y discutir sus problemas centrales dentro del marco de esa interpretación general. Pero en vista de que Hume tuvo cosas importantes que decir acerca de casi todas las cuestiones de interés humano, esta tarea tuvo que verse limitada en diversos respectos.

No digo nada, por ejemplo, acerca de religión, lo cual constituye una seria omisión si se tiene en cuenta que este tema fue importante para Hume tanto filosófica como, en otro sentido, personalmente, a lo largo de toda su vida. No me ocupo de ninguno de sus escritos filosóficos sobre economía. De su política discuto solamente los aspectos más generales de la teoría de la sociedad y el gobierno. Ignoro su detallado tratamiento de pasiones o emociones particulares, aunque examino con cierta amplitud el papel de lo que llama "pasiones" en la producción de la acción humana y, por ende, en la moralidad. No digo nada tampoco acerca de sus escritos históricos, aunque en la interpretación general que ofrezco podrá apreciarse que la unidad que forman con su obra filosófica es mucho más estrecha de lo que se ha supuesto usualmente. Con todo, estas limitaciones temáticas eran necesarias para poder tratar más detenidamente aquellas partes de la filosofía de Hume que deben considerarse fundamentales.

En la discusión de estas partes centrales no intento dar un tratamiento exhaustivo de las opiniones de Hume ni de los temas filosóficos en cuestión. Mi propósito es en todas partes ilustrar y apoyar la interpretación general aplicándola en casos particulares, y mostrar así cómo pueden comprenderse y evaluarse mejor las opiniones de Hume sobre aquellas cuestiones fundamentales. Si, por parcialmente que sea, tengo éxito, espero que resulte patente cuánto hay de erróneo o extraviado en

lo que ha venido a ser la erudición convencional acerca de Hume y de los defectos de sus opiniones. No insinúo que estas opiniones sean en última instancia defendibles, o siquiera plenamente coherentes, sino que, si no lo son, debemos llegar a comprender la verdadera fuente de sus fallas y no conformarnos con diagnósticos superficiales o en boga. He hallado que muchas de las objeciones a Hume que se han difundido yerran el tiro por no profundizar lo suficiente, porque generalmente atacan sólo fragmentos pequeños y aislados de lo que dice, sin tomar en cuenta el marco teórico más general que da su sentido a esos fragmentos particulares. Pero no he sobrecargado el texto con extensas referencias a críticos y comentadores, ni he intentado documentar sistemáticamente lo que me parece defectuoso en otras interpretaciones. Me concentro en presentar y apoyar mi propia comprensión de Hume.

Creo que en lo que sigue he conseguido limpiar un poco el vaho acumulado sobre varias ventanas diferentes de la filosofía de Hume, pero tengo plena conciencia de que en la mayoría de los casos no he llegado demasiado lejos en el esclarecimiento de lo que yace en los más oscuros retiros interiores. Tengo únicamente la esperanza de que en adelante será más fácil y fructífero continuar las investigaciones escolares y filosóficas sobre algunas de las líneas que he esbozado pero no explorado totalmente.

He intentado, además, señalar algunas conexiones entre el tratamiento que hace Hume de tópicos particulares y discusiones más recientes sobre esos mismos tópicos u otros relacionados con ellos; pero tampoco en este respecto traté de abarcarlo todo ni lo conseguí. Ello resulta imposible en vista de la posición especialmente prominente que ocupa Hume en la filosofía occidental. Una guía exhaustiva de las discusiones que se dan en la filosofía del siglo veinte sobre los problemas de Hume y sus sucesores, sería una guía casi exhaustiva de la filosofía del siglo veinte. En un vasto y especulativo capítulo final, trato de indicar en términos generales aquellos aspectos de la filosofía de Hume que hoy en día están, o que convendría que estuvieran, más vivos para los filósofos.

Procuré en todas partes que el texto fuera inteligible para principiantes o virtuales principiantes en filosofía, y que ofreciera a la vez algo de interés para los estudiosos de Hume y los

filósofos que se ocupan de los problemas que discutió. Creo saber cuán difícil es satisfacer simultáneamente estas diferentes exigencias, pero los miembros de los grupos respectivos podrán juzgar por sí mismos en qué medida conseguí satisfacerlas.

Como todo estudiante de filosofía, he pasado mucho tiempo leyendo y pensando acerca de Hume o sus problemas de una u otra manera, y me resulta difícil señalar con precisión las influencias específicas sobre mi actual comprensión de él. Mi mayor deuda es indudablemente la que tengo para con los escritos de Norman Kemp Smith. Todo estudioso de Hume está, o debería estar, en deuda con él. El hecho de que la revolucionaria obra histórica de Kemp Smith sobre Hume nunca recibiera en el mundo filosófico la amplia aceptación que merecía, debido en gran parte a que la filosofía misma no estaba preparada para ella, constituye una nueva evidencia, si acaso es necesaria, de la íntima conexión entre la filosofía y el estudio de la historia de la filosofía. El rígido empirismo analítico de la primera mitad de este siglo no pudo apreciar la importancia filosófica de lo que Kemp Smith acertadamente identificaba como el naturalismo filosófico de Hume, y tendió por ello a negar su existencia. Resultará obvio que mi propia interpretación debe mucho a Kemp Smith, pero creo que, en parte sobre la base de su obra, he podido presentar una interpretación naturalista más sistemática y consistente, y, en muchos casos, discutir cuestiones importantes de interpretación y valoración atendiendo a una crítica filosófica más pormenorizada y reciente que la que tenía Kemp Smith a su alcance. Mi verdadera deuda con él no puede por tanto medirse por las infrecuentes referencias a él que se hallarán en lo que sigue.

La admirable biografía de E. C. Mossner fue también importante para mi comprensión. Esta obra es invaluable para el estudio de los escritos de alguien cuya persona está tan inmediatamente presente en su obra filosófica, aunque en lo que en este libro digo sobre la filosofía de Hume no hago ninguna referencia directa a esos agradables rasgos humanos. Incluyo una bibliografía que contiene muchas otras obras que me parecen interesantes y útiles; pero eso no indica suficientemente mi deuda para con otros autores que han escrito sobre Hume, deuda que me alegra poder reconocer aquí, aunque sólo sea de una manera global e impersonal.

He impartido clases y seminarios sobre Hume durante varios años en Berkeley, y en 1974 en Oslo, y agradezco a esos pacientes auditorios su benévola respuesta y sus útiles críticas y sugerencias. Quisiera agradecer también a la sub-facultad de filosofía de Oxford la hospitalidad que me brindó cuando estaba empezando a escribir el libro. Durante ese año en Oxford tuve además la fortuna de poder discutir el Tratado *de Hume en las clases de John Passmore, y de proponer a la Jowett Society algunas ideas sobre el escepticismo de Hume.*

Para tratar el tema de la filosofía moral de Hume, tema que hallé muy difícil, me fueron de provecho la comunicación epistolar y las discusiones con Gilbert Harman y una extensa discusión de años con Philippa Foot y Derek Parfit. Sus escritos también me enseñaron mucho sobre filosofía moral.

Dagfinn Føllesdal y Bernt Vestre leyeron partes de cierta versión del texto y me hicieron comentarios y sugerencias que contribuyeron a mejorarlo. De la sagacidad y la perseverancia de Jean Austin me beneficié más de lo que pudo sugerirle a ella la aparente inconclusión de nuestras discusiones sobre Hume; y de las conversaciones y los escritos de David Pears aprendí, sobre Hume y sobre filosofía, más de lo que, me temo, pondrá de manifiesto lo que sigue.

En Berkeley, me fueron de especial utilidad un artículo de Paul Grice y John Haugeland y las discusiones con ellos sobre las opiniones de Hume acerca de la identidad personal. Siempre me ha enseñado algo la inteligente respuesta de Barbara Winters en las conversaciones que hemos tenido sobre casi toda la filosofía de Hume y sobre mi manera de entenderla. Las discusiones sobre Hume (y casi todo lo demás) que he sostenido a través de los años con Thompson Clarke, Michael Frede, John Searle y Hans Sluga, han tenido efectos más profundos que los que, estoy seguro, cualquiera de nosotros podría ahora identificar, y le estoy agradecido a cada uno de ellos por eso y por su estímulo. Aprecio especialmente la penetración y la sensibilidad de Thompson Clarke, quien, aun sin proponer interpretaciones de partes específicas de la filosofía de Hume, ha contribuido a mi comprensión filosófica más de lo que este libro, o algún otro mejor, podría haber evidenciado.

BARRY STROUD

I

EL ESTUDIO DE LA NATURALEZA HUMANA

Juzguemos las cosas morales así como juzgamos las cosas naturales.*

Se considera generalmente que David Hume es un filósofo puramente negativo — el escéptico prototípico cuyo principal propósito y logro consistió en reducir las teorías de sus predecesores empiristas al absurdo que desde el principio estaba implícitamente contenido en ellas. Esta opinión, que en parte se inició en los mismos días de Hume, fue poderosamente fomentada en el siglo diecinueve por los historiadores de la filosofía que veían todos los cambios intelectuales como pasos necesarios en el predeterminado proceso de desarrollo de algo llamado la Historia o el Absoluto. Dentro de ese esquema, el papel asignado a Hume consistía en llevar la filosofía empirista de Locke y Berkeley a su increíble conclusión lógica, preparando así la escena para Kant y eventualmente para la final liberación hegeliana. Todavía hoy, muchos filósofos que aparentemente no simpatizan con esa tradición intelectual ven en Hume poco más que el tercero y último paso en la caída del empirismo británico clásico. Sin duda, algunos pasajes de Hume, tomados aisladamente, podrían apoyar esa línea de interpretación. Ésta constituye, sin embargo, una extrema y desafortunada deformación de lo que verdaderamente escribió. No sólo es errónea, sino que convertiría a Hume en un filósofo mucho menos importante e interesante para nosotros de lo que realmente es.

*Todos los epígrafes que encabezan los capítulos son fragmentos de *An Essay on Man (Ensayo sobre el hombre)*, del poeta inglés Alexander Pope (1688-1744). (N. del T.)

Hume es un filósofo de la naturaleza humana. Propuso una nueva teoría o concepción del hombre que, según creía, difería significativamente de las de sus predecesores. Es una teoría simple y audaz, que expresa mucho mejor el ilimitado optimismo de la ilustración que el sagaz negativismo de un hombre colocado en el extremo de una cadena intelectual. Aunque en la mayoría de sus detalles ha sido rechazada, el espíritu y los lineamientos generales de esa teoría en buena medida nos acompañan hoy en día. Representan todavía, para muchos, el auténtico paradigma de lo que es tener una explicación de algo, y por tanto, en particular, de lo que es comprender el comportamiento humano.

La primera y más comprehensiva obra filosófica de Hume, el *Tratado sobre la naturaleza humana (A Treatise of Human Nature)*[1], fue escrita alrededor de sus veinticinco años y publicada en 1739 y 1740. Su *Investigación sobre el entendimiento humano (Enquiry Concerning Human Understanding)* (1748) y la *Investigación sobre los principios de la moral (Enquiry Concerning the Principles of Morals)* (1751)[2], están íntimamente relacionadas con aquélla, e intentan de hecho alcanzar las mismas metas filosóficas generales de una manera más llana y aceptable. El *Tratado* lleva el subtítulo: "Un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales", que da una excelente indicación de lo que ha de encontrarse en el libro y en general en la obra de Hume, y que debería bastar para despertar nuestras sospechas sobre la tradicional interpretación "escéptica".

La filosofía "moral", en el sentido de Hume, contrasta con la filosofía "natural", que estudia los objetos y fenómenos del mundo de la naturaleza. A grandes rasgos, la filosofía natural es lo mismo que hoy conocemos con los nombres de física, química y biología. Desde luego, los hombres son también objetos de la naturaleza, y por tanto forman parte del objeto de estu-

[1] Hume (1). Todos los números de página que en el texto aparecen entre paréntesis sin otras referencias, corresponden a esta obra. (Para los datos bibliográficos completos, véase por favor la bibliografía.)

[2] Hume (3). Todos los números de página que en el texto aparecen entre paréntesis precedidos por una "*E*", corresponden a esta obra.

dio de la filosofía natural. Un hombre que cae de un puente se acelera en la misma proporción que una piedra que cae a su lado y golpea el agua al mismo tiempo que ella. La filosofía moral difiere de la filosofía natural solamente en el *modo* de estudiar a los seres humanos — considera sólo aquellos aspectos en que éstos difieren de otros "objetos de la naturaleza". Los hombres piensan, actúan, sienten, perciben y hablan, de manera que las "materias morales" se refieren al pensamiento, las acciones, los sentimientos, las pasiones y el lenguaje humanos. Hume se interesa por aquello en que consiste ser humano, por lo que tiene de especial o diferente el ser humano —por la naturaleza humana. Las partes no humanas de la naturaleza animada se presentan en su investigación sólo brevemente, pero la cuestión de qué es lo que hace a los humanos diferentes de los animales tiene para Hume una importancia extrema. Para él, los hombres se parecen a los animales más de lo que había reconocido la mayoría de las teorías anteriores.

Así, aunque la palabra "moral" en el subtítulo de Hume no significa solamente "relacionado con cuestiones de bien y mal, justicia e injusticia, deber y obligación, y afines", sí significa por lo menos eso. Los humanos son especiales por el hecho de que las consideraciones de bien y mal, justicia e injusticia, juegan un papel en su comportamiento. Cuál es precisamente este papel, y de qué manera lo cumplen, es uno de los puntos que mayor interés tienen para Hume; pero "moral" significa más que eso. Su tema es todo lo distintivamente humano[3].

El interés por la naturaleza humana es probablemente tan antiguo como la misma naturaleza humana. Ciertamente, no comenzó con Hume. Pero hay diferentes maneras de examinar y describir a la humanidad, y Hume sólo sigue una de ellas. Cree que los antiguos, y los poetas y dramaturgos de su propio tiempo, pintan las virtudes del hombre "con los más amables colores", generalmente con el propósito de hacer exhortaciones morales o espirituales. Pero con ello muestran:

> más delicadeza de sentimiento, recto sentido de la moral o grandeza de alma, que profundidad de razonamiento y

[3] Véase, por ejemplo, la primera oración de la primera *Investigación*, que comienza: "La filosofía moral o la ciencia de la naturaleza humana. . ." (*E*, p. 5). Es claro que la "o" sirve para introducir lo que el *OED [The Oxford English Dictionary]* llama un "mero sinónimo".

> reflexión. Se conforman con presentar el sentido común de la humanidad bajo las más fuertes luces y con el mejor giro de pensamiento y expresión, sin llevar hasta el fin con toda firmeza una cadena de proposiciones, o integrar las diversas verdades en una ciencia metódica.
> (Hume (2), pp. 5-6)

Al reproche de su amigo y mentor, Francis Hutcheson, de que el tercer libro del *Tratado* "carece de un cierto celo por la causa de la virtud", Hume replica:

> Hay diferentes maneras de examinar la Mente y el Cuerpo. Uno puede considerarlos como Anatomista o como Pintor; o bien descubrir sus más secretos Resortes y Principios, o bien describir la Gracia y la Belleza de sus acciones. Me imagino que es imposible conjugar estos dos Puntos de Vista. (Hume (7), vol. 1, p. 32)

No hay aquí ninguna intención de menospreciar la descripción de "la gracia y la belleza" de la naturaleza humana; Hume quiere solamente distinguirla de su propia y más "científica" investigación.

Cree que estudiar la naturaleza humana "como anatomista" es una empresa relativamente nueva que puede ser tan precisa y confiable como ha demostrado ser la misma filosofía natural. Como la filosofía natural, la ciencia del hombre debería intentar explicar, y ayudarnos así a comprender, los diversos fenómenos de la vida humana en toda su complejidad apelando a principios generales. El intento de "anatomizar la naturaleza humana de una manera metódica" (Hume (2), p. 6) es exactamente una búsqueda de tales "principios de la naturaleza humana". Hume quiere hacer en el ámbito humano lo que piensa que la filosofía natural, especialmente en la persona de Newton, ha hecho en el resto de la naturaleza.

La teoría newtoniana proporciona una explicación completamente general de por qué las cosas en el mundo de la naturaleza ocurren como ocurren. Explica diversos y complicados sucesos físicos fundándose en relativamente pocos principios muy generales y acaso universales. De modo semejante, Hume quiere una teoría completamente general de la naturaleza hu-

mana, que explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de todas las maneras en que lo hacen. No piensa, por supuesto, poder explicar todos los aspectos de la naturaleza humana, pero cree disponer de un marco general dentro del cual podría eventualmente llevarse a cabo ese trabajo. En realidad, se conforma simplemente con enfatizar el hecho de que la naturaleza humana puede ser objeto científico y con señalar algunos principios generales pertinentes. No proporciona todos los detalles que requeriría una teoría plenamente acabada. En su *Disertación sobre las pasiones,* una breve refundición del Libro II del *Tratado,* concede:

> No pretendo haber agotado aquí esta materia. Bastaría a mi propósito haber hecho ver que, en la producción y la conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, susceptible de una disquisición tan precisa como las leyes del movimiento, de la óptica, de la hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural. (Hume (5), p. 166)

Así pues, la clave para entender la filosofía de Hume consiste en considerar que proponía una teoría general de la naturaleza humana de la misma índole que las que propusieron, por ejemplo, Freud o Marx. Todos ellos buscaban una explicación muy general de las diversas maneras de pensar, actuar, sentir y vivir de los hombres. Las teorías de Freud y Marx son, por supuesto, mucho más específicas y detalladas que la de Hume. Y los detalles mismos —las explicaciones propuestas— son también muy diferentes en cada caso. Los tres se interesan por cosas diferentes. Pero aunque en muchos aspectos sería ridículo extremar la comparación, hay dos semejanzas muy generales e importantes. La meta de los tres es completamente general —tratan de ofrecer una base para explicar *todo* lo relativo a los asuntos humanos. Y las teorías que proponen son, a grandes rasgos, deterministas. En este respecto, difieren de las concepciones sobre el hombre que encontramos en el cristianismo o en los escritores llamados "existencialistas", en las cuales se pone el acento en la voluntad y la libre elección y en el "formarse a sí mismo" propio del hombre, por el cual éste crea en alguna medida su propia naturaleza, independientemente del mundo en

que se encuentra. Las concepciones de Hume, Freud y Marx difieren de esa concepción libertaria más radicalmente de lo que difieren entre ellas. Ello se debe quizá a que pretenden ser científicas.

Pero la ciencia del hombre de Hume no solamente requiere principios generales o universales. Estos deben obtenerse por medio de lo que llama "el método experimental de razonamiento". Por tal método no entiende específicamente nada más que sacar sólo aquellas conclusiones que estén de algún modo autorizadas o apoyadas por la experiencia.

> Me parece evidente que, siendo la esencia de la mente igualmente desconocida para nosotros que la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formar alguna noción de sus poderes y cualidades, a no ser mediante experimentos cuidadosos y exactos y la observación de aquellos efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones. (p. xxi)

Apenas parecerá necesario advertir que el medio para descubrir cómo y por qué los seres humanos actúan, piensan y sienten como lo hacen, es observarlos en varias circunstancias y confrontar las conclusiones contra ulteriores hechos observables. Pero Hume cree que es necesario enfatizarlo, ya que aparentemente no se ha llegado a la mayoría de las concepciones de la naturaleza humana siguiendo ese simple precepto.

El hablar sobre "la naturaleza humana" o sobre la "esencia del hombre" en que abunda la literatura, no está íntimamente fundado en un examen de hombres reales tal como existen en el mundo.

> Me di cuenta de que la Filosofía moral transmitida a nosotros por la Antigüedad, trabajaba bajo la misma Inconveniencia que se ha hallado en su Filosofía natural: la de ser enteramente Hipotética y depender de la Invención más que de la Experiencia. Cada uno, al erigir Esquemas de Virtud y Felicidad, consultó a su Fantasía, sin observar la Naturaleza humana, de la que debe depender toda Conclusión moral. (Hume (7), vol. 1, p. 16)

En vista del gran progreso que alcanzó la filosofía natural rechazando ese teorizar puramente *a priori*, Hume cree que "el método experimental de razonamiento" llevará a mejoras análogas en la ciencia del hombre o en "materias morales".

Hume no se considera a sí mismo como el primer practicante de esta nueva ciencia, pero sí piensa que su teoría es más completa y sistemática que las que había habido antes —si tuviera éxito, produciría una completa revolución en filosofía. La siguiente observación puede quizá ayudarnos a entrever su juvenil concepción acerca de la importancia de su obra:

> No es ninguna reflexión sorprendente el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a las materias morales haya venido a una distancia de más de un siglo entero después de su aplicación a las naturales; puesto que de hecho hallamos que hubo aproximadamente el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias; y que contando desde Tales hasta Sócrates, el espacio de tiempo es igual al que hay entre Lord Bacon y algunos filósofos recientes en *Inglaterra*, que han comenzado a colocar la ciencia del hombre sobre un nuevo fundamento, y han captado la atención y excitado la curiosidad del público. (pp. xx-xxi)

Advierte que esos "filósofos recientes en *Inglaterra*" —Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler, etc.— desempeñan en el desarrollo de la ciencia del hombre un papel análogo al de Bacon, a quien considera "el padre de la física experimental" (Hume (2), p. 7). Newton representa el coronamiento, la realización final, de lo que comenzó Bacon. Llevando la analogía al extremo, se haría de Hume el Newton de la ciencia del hombre.[4]

Y Hume toma en serio esta analogía. Como Newton, propugna el fin de la ciencia meramente "hipotética". Esto no significa que no vayamos a adoptar hipótesis al tratar de averiguar la verdad sobre el hombre, sino que no debemos simple-

[4] Aparentemente, a Jeremy Bentham no le impresionó la implícita reivindicación de grandeza de Hume, y empleó la misma analogía para apoyar la misma reivindicación para sí mismo. Escribió: "Lo que Bacon fue para el mundo físico, Helvecio lo fue para el moral. El mundo moral ha tenido por tanto su Bacon; pero su Newton está aún por venir." Citado por Halévy (1), p. 19.

mente imponer al mundo nuestras conjeturas y fantasías y luego aceptarlas como verdades ciertas y bien establecidas. En vez de eso, debemos, sobre la base de la experiencia, llevar tan lejos como podamos la búsqueda de principios simples y generales, y luego, cuando ya no sea posible descubrir nada por ese medio, detenernos. Hume puede también decir, de acuerdo con el espíritu newtoniano, *"Hypotheses non fingo"*.

La filosofía moral debe trabajar con la desventaja de no poder diseñar experimentos y llevarlos a cabo libremente, como se hace en la filosofía natural; pero aunque esto representa un inconveniente, no implica ninguna diferencia fundamental entre los dos tipos de investigación. Podemos identificar el efecto de un cuerpo físico sobre otro colocándolos juntos artificialmente y observando el resultado, pero Hume piensa que generalmente esto no podrá practicarse con las acciones humanas. Sus razones son oscuras. Parece pensar que la única manera de observar la conducta humana es observarse a uno mismo. Y esto no es digno de confianza, pues:

> colocándome a mí mismo en el caso que a la vez estoy considerando, es evidente que esta reflexión y premeditación perturbaría de tal manera la operación de mis principios naturales, que se volvería imposible formar una correcta conclusión del fenómeno. (p. xxiii)

Aunque esto pudiera ser exacto en el caso de la autoobservación, no se aplica a experimentos en los que un observador contempla la conducta de uno o más "sujetos" y no a sí mismo. Pero aun en este caso, es posible que, si los sujetos saben que están siendo observados, los resultados no puedan servir como bases confiables para sacar conclusiones acerca de personas que no se encuentren en situaciones experimentales tramadas artificialmente. Pero Hume no niega que haya algún acceso confiable y sin interferencias a la conducta natural de los seres humanos. De hecho, éste proporciona la única fuente de datos para su ciencia de la naturaleza humana.

> Debemos... recoger nuestros experimentos en esta ciencia de una cauta observación de la vida humana, y tomarlos tal como aparecen en el común curso del mundo, a partir del

comportamiento de los hombres en compañía, en sus negocios y sus placeres. (p. xxiii)

Los astrónomos no se encuentran en mejores circunstancias; sus objetos de estudio escapan igualmente a la manipulación humana.

Hemos de tomar en serio las observaciones de Hume acerca de la necesidad de seguir el método experimental, y tenerlas en mente al examinar los procedimientos que él mismo sigue en su estudio de la naturaleza humana. Muchos objetarán que esto es irrelevante para el juicio que nos formemos de él como filósofo, ya que la filosofía no es una ciencia empírica. Si lo que realmente le interesa a Hume es dar una teoría empírica general sobre la naturaleza humana, entonces, se argüirá, simplemente está haciendo lo que para nosotros es psicología, o acaso sociología. Éstas son ciencias empíricas cuyos resultados son, o deberían ser, empíricamente confirmables; si eso es todo lo que hace Hume, entonces no ofrece en realidad ninguna contribución a la filosofía.

Esta objeción, en una u otra forma, ha servido como fundamento para muchas interpretaciones recientes sobre Hume. La idea que hay detrás de ella es que, puesto que la filosofía no es una disciplina empírica, sino más bien un estudio *a priori* de significaciones o de relaciones lógicas entre conceptos, esto es precisamente lo que, como filósofo, hace Hume. Su obra filosófica propiamente dicha constituye por tanto, en realidad, una aportación a algo que se llama análisis lógico o conceptual, pese a la forma aparentemente psicológica en que normalmente se expresa. Se concede por supuesto que también se interesa por cuestiones psicológicas empíricas, pero se piensa que lo que al respecto dice es imperfecto y superficial, y que en todo caso carece de interés filosófico.

Creo que esta concepción crudamente positivista sobre lo que el filósofo Hume hace o debe hacer, es responsable de muchos malentendidos acerca de sus intenciones y, por tanto, de su obra como un todo. No es posible evaluarla correctamente sin mirar de cerca la estructura y los detalles de lo que Hume dice y hace en realidad. Ésta será la tarea de capítulos posteriores. Pero vale la pena señalar aquí que la objeción descansa sobre el cuestionable supuesto de que hay una demarcación

clara y reconocible entre las investigaciones *a priori* y las empíricas, y sobre la ulterior pretensión de que la filosofía se encuentra del lado *a priori* de la línea. Únicamente la confianza que ponen en esta distinción permite a los positivistas hacer declaraciones tan contundentes sobre la historia de la filosofía. Es cierto que el mismo Hume distingue entre el conocimiento basado en "relaciones de ideas" y el conocimiento de "hechos", y que en este sentido se lo ha considerado como un precursor de la distinción de los positivistas entre juicios analíticos y sintéticos. Pero Hume ciertamente negaría que la filosofía, o lo que él escribe en el *Tratado* o en las *Investigaciones*, es *a priori* o se basa sólo en "relaciones de ideas". Al proponer el método experimental de razonamiento para investigar la naturaleza del hombre, está tratando precisamente de desplazar un modo de filosofar puramente *a priori*.

Los positivistas creerían, pues, que no puede haber ninguna investigación *filosófica* de la naturaleza del hombre ni de la naturaleza de ninguna otra cosa en el mundo. Estarían de acuerdo con Hume en que debemos apoyarnos en la experiencia para estudiar al hombre, pero su conclusión sería que, por esa misma razón, los resultados no podrían constituir aportaciones filosóficas. Habría que considerar entonces que la disputa versa sobre la naturaleza de la filosofía, y no sobre lo que Hume realmente hace —y esto último es lo único que a mí me incumbe. Hume busca verdades extremadamente generales e iluminadoras acerca de todos los aspectos importantes de la vida y el pensamiento humanos, y se considera a sí mismo filósofo. En el siglo dieciocho no se pensaba que la filosofía fuera una disciplina técnica separada, claramente delimitada respecto de todas las demás áreas de trabajo intelectual. En los días de Hume no existían nuestras distinciones primordialmente administrativas o institucionales entre materias —y quizá existen hoy ante todo en mentes puramente administrativas. En particular, me parece en efecto que la convicción de que la filosofía es solamente análisis *a priori* de conceptos se basa en una teoría epistemológica y semántica que está ya ampliamente desacreditada. En todo caso, sólo los que estén obsesionados por la departamentalización y cuenten con una adecuada definición de filosofía, querrán plantear desde el principio la cuestión de si lo que hace Hume es realmente filosofía o alguna otra cosa.

Hume no es newtoniano solamente por el método. Los términos mismos y el modelo de su teoría se inspiran en parte en la teoría atómica de la materia y en la teoría de la gravitación universal de Newton. Los contenidos básicos de la experiencia humana son para Hume entidades particulares llamadas "percepciones simples". Explicar *cómo y por qué* estos elementos y sus combinaciones van y vienen en la mente siguiendo exactamente las pautas y ordenaciones que siguen, sería explicar el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humanos. Tal como la ley de la gravitación universal de Newton da razón del movimiento y las posiciones subsecuentes de todas las partículas físicas del universo, la concepción formal de Hume supone que lo que llama "el principio de la asociación de ideas" ha de dar razón de todos los fenómenos mentales y psicológicos explicando cómo y por qué las diversas percepciones llegan a estar "presentes a la mente".

> Hay aquí una suerte de ATRACCION, que se descubrirá que tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se muestra en tantas y tan variadas formas. (pp. 12-13)

De hecho, descubrir las varias formas o "principios" de asociación parecería ser la clave de la ciencia del hombre, puesto que:

> por lo que respecta a la mente, ellos son los únicos lazos que vinculan las partes del universo o nos ponen en contacto con cualquier persona u objeto exteriores a nosotros mismos. Pues como solamente por medio del pensamiento puede algo operar sobre nuestras pasiones, y como ellos son las únicas ligas de nuestros pensamientos, son realmente *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, depender de ellos. (Hume (2), p. 32)

Hume afirma incluso que el empleo que hace del principio de la asociación de ideas constituye su más original contribución a la filosofía (Hume (2), p. 31).

No hay duda de que Hume tiende a pensar sobre la mente

en estos términos mecanicistas newtonianos, ni de que su modelo de la dinámica mental tiene una profunda influencia sobre muchas de sus conclusiones filosóficas. Este hecho presta apoyo a la interpretación que ve en él a un escéptico. Puesto que sus conclusiones parecen ser mucho más negativas que las de Locke, Berkeley y otros, y su adhesión a la teoría "newtoniana" de las ideas y la aplicación que hace de ella parecen ser más rigurosas y consistentes que las de aquéllos, se supuso que la originalidad de Hume consistía simplemente en haber llevado esa teoría a su conclusión lógica y que, una vez ahí, se detenía y levantaba las manos, desesperado. Ésta es la opinión que sobre los logros de Hume sostuvo su contemporáneo Thomas Reid, quien afirmó que la teoría de las ideas le había parecido también a él obviamente verdadera, hasta que Hume demostró que conduce a un callejón sin salida.[5] Para Reid, la manera obvia de salir de él consiste simplemente en abandonar la teoría de las ideas.

Pero la originalidad de Hume no estriba en su adhesión a la teoría de las ideas, aun si esta teoría se entiende como una suerte de retrato "atomista" newtoniano de la mente humana. Por sí sola, esa adhesión difícilmente lo distinguiría de cualquier otro filósofo entre Descartes y Berkeley. Hume tampoco se dedica simplemente a desenmarañar ciertas dificultades y a llevar más lejos ciertas implicaciones de una teoría de la mente ampliamente admitida. Sobre el *Tratado*, escribe:

> Mis principios están también tan lejos de todos los sentimientos vulgares sobre la materia, que si se implantaran producirían una alteración casi total en la filosofía; y usted sabe que las revoluciones de este tipo no se realizan fácilmente. (Hume (7), vol. 1, p. 26)

Este juicio sobre el carácter revolucionario de su filosofía difícilmente podría basarse solamente en una demostración de ciertas limitaciones de la teoría de las ideas, por fundamentales que éstas fueran. Resulta patente para todo lector de Locke y Berkeley que esa teoría, estrictamente considerada, es muy

[5] Véase su "Dedicatoria" al comienzo de Reid (1) y las observaciones autobiográficas en Reid (2), p. 172.

limitada para dar razón de todos los fenómenos que supuestamente explica. Si Hume no hubiera hecho sino señalar ese hecho —aunque fuera explícitamente y en detalle— sería cuando mucho un interesante filósofo menor del siglo dieciocho. Pero es considerablemente más que eso.

Su "revolución" en filosofía presupone la teoría de las ideas, y se concentra en indagar qué es lo que debe añadírsele, cuáles son las verdaderas características de los seres humanos que pueden explicar por qué piensan, sienten y actúan como lo hacen. La tradición estaba dominada por una forma de pensar sobre la naturaleza humana —en particular sobre la racionalidad del hombre—, en gran parte heredada o *a priori,* que Hume quiere desprestigiar y reemplazar. Intenta hacerlo mediante una investigación experimental sobre el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humanos, y no mediante lo que considera un teorizar tradicional y *a priori* acerca de la "naturaleza humana" o la "esencia del hombre". Su originalidad y grandeza como filósofo descansan en la fuerza y la brillantez con que lleva a cabo estas tareas, y no en ninguna pretendida contribución o crítica a la teoría de las ideas como tal. Hume no cuestiona nunca tal teoría, ni está particularmente interesado en defenderla. Confía en que, tal como se encuentra, proporciona incuestionablemente el mejor modelo para comprender la mente humana.

Las semillas de la "revolución" de Hume en filosofía han de encontrarse en un "nuevo escenario de pensamiento" que se abrió ante él cuando tenía dieciocho años.[6] Consistía, en efecto, en una generalización sistemática de las ideas de Francis Hutcheson sobre estética y moral.[7] De acuerdo con Hutcheson, así como estamos naturalmente constituidos para recibir sensaciones de ciertos colores, sonidos y olores cuando los objetos afectan de cierta manera los órganos de nuestros sentidos, así también naturalmente tenemos ciertos sentimientos de aproba-

[6] Véase la carta que Hume escribió a un médico, en marzo o abril de 1734, cuando tenía casi veintitrés años, en que describe su vida desde que dejó la universidad (Hume (7), vol. 1, pp. 12-18).

[7] La importancia de Hutcheson en el origen y el desarrollo de la concepción de Hume ha sido puesta de relieve en la obra magistral de Norman Kemp Smith. Véase Kemp Smith (2), especialmente los capítulos 1-3, 7, 14.

ción o reprobación moral o estética al contemplar ciertas acciones u objetos. Para dar el veredicto de que algo es rojo, no hacemos una inferencia racional a partir de algo objetivamente descubierto en el objeto. Tampoco llevamos con nosotros ninguna definición abstracta de belleza o de bondad moral, para después tratar de descubrir racionalmente qué objetos de nuestra experiencia se apegan de hecho a ella. Nuestros juicios morales y estéticos están basados en sentimientos o sensaciones, y si nunca tuviéramos tales sensaciones nunca haríamos ningún juicio moral o estético en absoluto. Pero el que tengamos tales sensaciones es un hecho fundamental propiamente nuestro. Estamos dotados naturalmente de características responsables de que sintamos lo que sentimos y, por tanto, de que aprobemos o reprobemos tales o cuales cosas, características completamente independientes de la razón y de la reflexión. No *decidimos* qué aprobar; simplemente "hallamos" en nosotros cierto sentimiento de aprobación respecto de ciertas cosas, tal como "hallamos" en nosotros una sensación de rojo en ciertas ocasiones y por eso creemos que hay algo rojo ante nosotros. Desde luego, es posible que todas las cosas que llamamos rojas y sólo ellas posean en común algunos rasgos, y que todas las cosas que llamamos buenas o bellas posean en común algunos otros; pero en ningún caso inferimos el juicio en cuestión de la presencia de tales rasgos. De hecho, la mayoría de nosotros ni siquiera sabe cuáles son esos rasgos, si es que los hay. En un juicio moral o estético debe intervenir un sentimiento actual, y los sentimientos no nos llegan por razonamientos o inferencias. Así que para Hutcheson la moralidad y la estética son primordialmente asuntos de sentimiento, no de razón. Éste es el punto que Hume hace suyo.

En lo esencial está de acuerdo con la teoría de Hutcheson sobre la moralidad y la estética —de hecho su obra moral contiene muchos pasajes de los propios escritos de Hutcheson vagamente parafraseados.[8] Pero en las manos de Hume la denigración del papel de la razón y la correspondiente elevación del sentido y el sentimiento se generalizan en una total teoría del

[8] Compárese, por ejemplo, Hume (p. 458) con Hutcheson (1), p. 120, ó Hume (*E*, p. 293) con Hutcheson (1), p. 123.

hombre.[9] Incluso en las esferas de la vida humana más aparentemente intelectuales o cognoscitivas, incluso en nuestros juicios empíricos sobre el mundo y en el proceso mismo del razonamiento puro, el sentimiento se muestra como la fuerza dominante. Incluso "la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza, que de la parte cogitativa" (p. 183). Como las sensaciones de rojo, las creencias surgen en nosotros como resultado de la interacción de ciertos rasgos del mundo y diversos "principios de la naturaleza humana" que no se encuentran bajo nuestro dominio. Simplemente "nos hallamos" a nosotros mismos en ciertas ocasiones con pensamientos, creencias y propensiones a actuar, tal como "nos hallamos" a nosotros mismos en ciertas ocasiones con sensaciones de rojo. Y la tarea de la ciencia del hombre consiste en descubrir empíricamente por qué tales pensamientos, creencias, sentimientos y acciones surgen del modo en que lo hacen.

Así pues, una parte de la especial contribución de Hume consiste en complementar la teoría de las ideas con una teoría empírica general acerca de por qué y cómo tienen lugar los eventos en la mente, y en hacerlo apelando únicamente a ciertas características, propensiones y disposiciones de que los seres humanos están provistos naturalmente. La existencia de tales características o propensiones ofrece la mejor explicación de lo que en realidad observamos en el comportamiento humano. Éste es el modo usual de argumentar en Hume. En efecto, se pregunta qué propiedades debe tener la mente para que podamos pensar, sentir y actuar como lo hacemos. Así pues, sus intereses, si no su manera de satisfacerlos o el peso que concede a sus resultados, son en este respecto semejantes a los de Kant. Pero para Hume no hay investigación trascendental alguna ni conclusiones absolutamente necesarias acerca del hombre. Hay solamente un estudio empírico del modo de ser del hombre que, por inmutable que sea, es contingente.

[9] Kemp Smith fue el primero que sugirió que la obra de Hume sobre moral fue compuesta primero, y que el punto de vista adoptado en ella se generalizó luego a otras partes de la psicología humana. De modo que los libros I y II del *Tratado*, que fueron publicados antes que el Libro III, fueron en realidad escritos después. Véase Kemp Smith (2), especialmente pp. 12-20. Ofrezco otras evidencias para apoyar esta conjetura en el capítulo VIII, pp. 270-1

En algunos puntos resultará imposible, en vista del conocimiento actual, explicar más plenamente por qué los seres humanos son como son; pero esto es característico de la investigación científica en general. No todo puede ser explicado, pero ésta no es razón para negar que el hombre pueda ser estudiado científicamente. Y de acuerdo con Hume, cuando lo sea podrá verse que el *sentimiento, y no la razón, es el responsable de que* piense y actúe como lo hace. En términos generales, es verdad que "la Razón es... *la esclava de las pasiones*, y no puede pretender nunca otro cargo que el de servirlas y obedecerlas" (p. 415).

Esta concepción "revolucionaria" invierte completamente la concepción tradicional de la naturaleza del hombre. De acuerdo con la antigua definición, el hombre es un animal racional. Por tanto, realiza completamente su auténtica naturaleza, o expresa plenamente su esencia, sólo en la medida en que controla su vida y su pensamiento mediante la razón. En cuanto abandona ese ideal deja de ser distintivamente humano y existe sólo como una parte del mundo meramente animado. Descartes, por ejemplo, creía que los animales no humanos no tienen almas —son autómatas físicos cuya conducta puede recibir solamente una explicación naturalista, e incluso mecanicista.[10] Por otra parte, un ser humano es en parte una "substancia espiritual", y tiene por tanto una voluntad libre y completamente ilimitada. Con respecto al alcance de su voluntad, el hombre está en verdad hecho a imagen de Dios, que es infinito (Descartes (1), vol. 1, p. 175).

Desde el punto de vista de Descartes, para poder dar razón de la existencia del mal y el error en el mundo sin atribuírsela al autor de la naturaleza, el hombre ha de ser libre y por tanto responsable de sus propias acciones y creencias. Aunque Dios crea el mundo de la naturaleza —Él es responsable de todas las regularidades de nuestra experiencia y por tanto de todo lo que ocurre dentro del orden causal natural—, no es responsable de la existencia del mal y el error humanos, puesto que toda ac-

[10] Véase, por ejemplo, Descartes (1), vol. 1, p. 116. Al referirme a los puntos de vista de Descartes aquí y en lo que sigue, no intento sugerir que Hume, en su filosofar, haya tenido explícitamente en mente a Descartes. Lo que está en cuestión es sólo el tipo general de concepción que se expresa claramente en Descartes.

ción y toda creencia son el resultado del ejercicio de la libre voluntad de un ser humano. El hombre solamente incrementa sus oportunidades de evitar el mal y el error procurando ser en sus acciones y creencias tan racional como sea posible y decidiendo no hacer nada mientras no haya sopesado todas las consideraciones accesibles de ambos lados y determinado cuál de ellos tiene a su favor el mayor número de buenas razones. Tiene la garantía de evitar por completo el mal y el error si acepta sólo aquellos preceptos que sean intuitiva o demostrativamente verdaderos, o cuya verdad pueda percibirse clara y distintamente "por la pura y sola luz de la razón", y rige su actuación por ellos. El hecho de que no siempre pueda dejar de adoptar creencias que no alcanzan ese máximo grado de certeza racional, y de que guíe por ellas su conducta, es simplemente una consecuencia de su naturaleza terrenal y animal.

Descartes, por ejemplo, resuelve en sus *Meditaciones* evitar el error aceptando sólo aquellas proposiciones para las cuales pueda encontrar razones concluyentes, o aquellas para las que no pueda encontrar ningún posible fundamento de duda. En la cuarta *Meditación*, cuando considera si la cosa que piensa, cuya existencia ya ha sido establecida, es física o no, dice:

> y supongo aquí que no conozco todavía razón alguna que me decida por esto mejor que por lo otro; de donde *se sigue* que soy indiferente por completo a afirmarlo o negarlo, o incluso a abstenerme de formular juicio. (Descartes (1), vol. I, p. 176, subrayado mío)

Cree Descartes que, sin algún argumento convincente en pro o en contra, un hombre racional no puede creer ni un lado ni el otro.

Éste es un resultado de la concepción de Descartes sobre la creencia racional, de acuerdo con la cual hay:

> dos modos generales (de pensamiento), uno de los cuales consiste en la percepción, o en la operación del entendimiento, y el otro en la operación de la voluntad. De manera que la percepción sensible, la imaginación y la concepción de cosas que son puramente inteligibles, son precisamente maneras diferentes de percepción; mientras que el deseo, la contención del odio, la afirmación, la

> negación, la duda, son todos ellos diferentes modos de la voluntad. (Descartes (1), vol. 1, p. 232)

El ejercicio de la libre voluntad propia es absolutamente esencial para adquirir una creencia, aunque desde luego no es suficiente.

> Admito que no podemos juzgar sobre nada a menos que hagamos uso de nuestro entendimiento, porque no hay razón para suponer que podamos juzgar sobre lo que en modo alguno aprehendemos; pero la voluntad es esencial para dar nuestro asentimiento a lo que de algún modo hemos percibido. (Descartes (1), vol. 1, p. 233)

Según esta teoría, cuando creemos algo lo hacemos como resultado de una decisión o elección libres; y el creyente plenamente racional es aquel que decide creer sólo lo que tiene a su favor las razones más sólidas.

Se pensó que esta concepción trae consigo la consecuencia de que el pensamiento y el comportamiento humanos, al menos en tanto que brotan de lo que es peculiarmente humano en el hombre, no pueden explicarse como partes del orden causal. Eso es precisamente lo que la hizo atractiva para aquellos que estimaban que una explicación mecánica y causal del pensamiento y el comportamiento humanos era incompatible con la libertad y la responsabilidad del hombre. Se pensó que la posibilidad de tal explicación negaba la distinción entre los hombres y el resto de los animales. Toda "explicación" de las creencias o acciones de un agente distintivamente racional no haría por tanto más que mostrar que, sobre la evidencia accesible en el momento, esas creencias o acciones eran las más razonables que el agente podía adoptar. Eso, desde luego, no explica por sí solo el hecho de que las haya adoptado. El creer o actuar efectivos, en los modos en que se dan, son únicamente el resultado de un acto libre de la voluntad, y este acto mismo no puede explicarse como consecuencia inevitable de ninguna secuencia de acontecimientos en el orden causal natural. Así, el pensamiento y la conducta distintivamente humanos permanecerán siempre fuera del alcance de la ciencia empírica —o en todo caso fuera del alcance de la ciencia del hombre tal como Hume se la representa.

La teoría de Hume considera que todo aspecto de la vida humana es explicable de modo naturalista. Coloca decididamente al hombre dentro del mundo de la naturaleza científicamente inteligible, y entra así en conflicto con la concepción tradicional de un sujeto racional separado. Esta concepción venía a añadirse a algo semejante a la teoría de las ideas en filósofos tan diferentes como Descartes, Berkeley, Leibniz y Locke. Pero Hume no se conforma con presentar una teoría que entre en conflicto con aquélla. Aunque piensa que su propia teoría está sostenida por los hechos, algunas de sus más originales aportaciones a la filosofía se hallan en sus intentos por desacreditar efectivamente la concepción "racionalista" tradicional en sus propios términos. No solamente propone una teoría positiva que hace poco caso del papel de la razón; trata independientemente de mostrar que la razón no tiene en la vida humana, y que de hecho no puede tener, el papel que tradicionalmente se le ha concedido. Ésta es la parte de su programa que condujo a la interpretación que ve en él a un puro escéptico.

Hume sostiene que puede mostrarse que ninguna de nuestras creencias o acciones es racional o razonable en el sentido de la teoría tradicional. Ninguna puede justificarse únicamente mediante la razón o el razonamiento, incluso si ese razonamiento procede de los dictámenes indubitables de la experiencia. De hecho, afirma que, en toda creencia de un ser humano relativa a alguna cosa particular que no ha sido todavía experimentada, la persona no tiene más razón para creerla que para creer su contraria. Esto es lo que ha hecho que se lancen sobre él los cargos de negativismo y de manipulador de paradojas. Pero la filosofía de Hume no se detiene en lo que se llama generalmente su escepticismo. Los poderosos argumentos negativos contienen un importante punto positivo. Muestran que la razón, entendida del modo tradicional, no tiene papel alguno en la vida humana. Si el hombre, el animal racional, tuviera que tener buenas razones para creer algo antes de poder creerlo, entonces los argumentos de Hume mostrarían que ningún hombre racional creería nunca nada. Pero, por supuesto, todos nosotros creemos toda suerte de cosas todo el tiempo. De hecho, no podemos evitarlo. "La Naturaleza, por una absoluta

e incontrolable necesidad, nos ha determinado a juzgar, tanto como a respirar y sentir" (p. 183).

Si ninguna creencia puede ser adquirida razonable o racionalmente, pero a pesar de todo tenemos innumerables creencias, entonces debe ser rechazada la idea "racionalista" tradicional del hombre como agente racional separado. Los seres humanos, tal como los encontramos en el mundo, tienen efectivamente creencias. De aquí se sigue que, o bien los seres humanos no son en absoluto tales agentes racionales separados, o bien que, si lo son, son también de hecho incapaces de proceder racionalmente en ninguna de sus creencias o acciones y, por consiguiente, no se comportan nunca de un modo distintivamente humano. En cualquier caso, puede concluirse que no hay nada *en la tierra que viva en conformidad con la concepción* tradicional del hombre. Lo cual no quiere decir que Hume niegue que el hombre sea un animal racional, o que no encuentre importantes diferencias entre los seres humanos y el resto de los animales; sino, más bien, que quiere observar a los seres humanos y ver cómo se nos presentan en realidad, para ver de ese modo qué es realmente la humanidad —o la animalidad racional. Cuando niega que las acciones y creencias del hombre "surjan de la razón" o que "tengan un fundamento en la razón", está negando que los seres humanos reales sean racionales en el sentido en que tendrían que serlo si la concepción tradicional fuera correcta. Esta concepción sostiene una noción de racionalidad que sencillamente se impone *a priori* a los seres humanos terrenales. Estos son observados después para ver en qué medida se elevan a esa altura —en qué medida realizan lo que ya era "conocido" como su esencia. Hume cree que sólo podemos averiguar lo que realmente son la racionalidad y la auténtica humanidad estudiando las criaturas que las ejemplifican en la realidad. Todo lo relativo al hombre debe ser objeto de investigación científica, naturalista.

Es muy importante tener claramente en mente que en la tarea integral de Hume se presentan dos distintos aspectos o fases. *Su discusión sobre la creencia religiosa, por ejemplo,* comienza insistiendo en que:

> hay dos cuestiones en particular que merecen nuestra atención, a saber, la que concierne a su fundamento en la

razón, y la que concierne a su origen en la naturaleza humana. (Hume (4), p. 21)

En *La historia natural de la religión* se ocupa sólo de la segunda cuestión, y ofrece de hecho una explicación antropológica interesante, aunque muy simplificada, de los orígenes del politeísmo y su desarrollo natural hacia el monoteísmo a medida que aumentan el conocimiento y la complejidad del hombre. Qué razones pueden encontrarse en el mundo para apoyar nuestra creencia religiosa monoteísta tradicional, es una cuestión muy diferente, y, de hecho, Hume la trata en un libro completamente independiente, *Diálogos sobre religión natural*, publicado sólo póstumamente. Éste es sin duda uno de los libros más importantes que se han escrito sobre el tema.

Aunque en el resto de su filosofía Hume no separa en libros diferentes sus discusiones sobre las dos diferentes cuestiones, la distinción entre ellas se mantiene con toda claridad. Tanto el *Tratado* como las *Investigaciones* versan, en sus fases positivas, sobre el "origen en la naturaleza humana" de nuestras ideas, creencias, actitudes y reacciones más fundamentales. Estos fenómenos psicológicos se explican de un modo naturalista recurriendo a la naturaleza de nuestra experiencia y a ciertas propiedades y disposiciones fundamentales de la mente humana. Pero una parte esencial de ese programa positivo consiste en menoscabar las pretensiones de la razón, lo cual cumple la función de despejar el escenario para que pueda observarse fácilmente el papel que en realidad juegan los sentimientos y las sensaciones. De manera que el *Tratado* y las *Investigaciones* también se ocupan del pretendido "fundamento en la razón" de muchas de nuestras más fundamentales creencias y actitudes. Esta parte puede llamarse la fase "negativa", pues muestra que no hay tal fundamento racional en absoluto.

Por lo general, Hume busca primero el "fundamento en la razón" de las creencias y actitudes que examina; y sólo después de demostrar que carecen de todo fundamento de tal índole, procede a la explicación causal positiva de su origen. Su comprensión de la distinción entre estas dos diferentes investigaciones es mucho más aguda que la de muchos de sus expositores y críticos; más, incluso, que la que han puesto de manifiesto a veces muchos teóricos posteriores de la naturaleza humana.

Hume no sostiene prácticamente en ningún momento que una creencia o actitud determinada sea injustificable, desrazonable o carezca de fundamento racional simplemente *porque* esté causada de tal o cual manera por factores susceptibles de ser descubiertos en nuestras mentes y en el mundo.[11] La explicación positiva, psicológica o naturalista, se introduce sólo una vez que el argumento escéptico negativo ha sido aprobado independientemente. Así que hay, en efecto, un ataque en dos frentes contra la concepción tradicional de la razón. Hume muestra negativamente que, en sus propios términos, esta concepción implica la extinción de todas las creencias y acciones humanas; y propone, además, una teoría positiva que explica sin la ayuda de aquélla todas las creencias y acciones humanas.

La teoría "atomista" de las ideas está claramente presente en ambas fases, pero siempre en el trasfondo y no como algo abierto a la discusión o a la investigación. Aunque juega un papel en los argumentos negativos de Hume contra las pretensiones de la razón —y así, estrictamente hablando, Hume reduce al absurdo sólo la conjunción de la concepción tradicional de la razón con un cierto retrato "atomista" de la mente—, él nunca pone en duda explícitamente la idoneidad del retrato newtoniano. Y, por otra parte, aunque es esa teoría la que proporciona el marco para su concepción positiva del hombre, Hume no parece considerar, después de haber hecho sus descubrimientos científicos, que tal modelo esté mejor confirmado que antes. Literalmente, no está puesto en cuestión de ninguna manera. Hume no advierte en ningún lado la posibilidad de que, en este respecto, él también pudiera ser culpable de un teorizar heredado y *a priori* sobre el hombre.

[11] La posición de Hume acerca de nuestras creencias sobre el futuro, por ejemplo, se presenta frecuentemente como la concepción de que esas creencias no son razonables, o son injustificadas, *porque* surgen simplemente de la "costumbre" o el "hábito". Esta insostenible interpretación no distingue las fases negativa y positiva de la investigación de Hume. Aunque Hume no sostiene explícitamente en ningún lugar que no sea válida la inferencia que a partir de "esta creencia es causada de tal y cual manera" obtiene "esta creencia no es razonable", quizá podamos concluir, del hecho de que Hume nunca hiciera tal inferencia, que él autorizaría esta valoración que hacemos de ella. Para algunas demostraciones recientes de la invalidez de inferencias semejantes, véase, por ejemplo, Davidson (1) y Pears (7).

II

LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Qué alianza entre el recuerdo y la reflexión;
Qué sutil linde divide el sentimiento y el pensamiento:

La Parte I del Libro I del *Tratado* se ocupa de la teoría de las ideas. Hume hace una exposición apresurada, no muy cuidadosa ni completa, de la teoría de la mente que adopta, sin crítica, de sus predecesores. En la *Investigación* gasta en ella menos de ocho páginas en total. Quizá sea inexacto decir que para Hume constituía realmente una "teoría". Representa lo que para él era incuestionablemente verdadero acerca de la mente humana. Nunca se pregunta si la teoría de las ideas es correcta y jamás da argumentos en su apoyo; le interesa solamente exponer aquellos de sus rasgos que piensa que más tarde le serán útiles.

Los estudiantes de filosofía están bien familiarizados con esta teoría. Es una concepción atractiva, que parece acudir naturalmente a la mente cuando pensamos de un modo aparentemente razonable sobre la percepción, el conocimiento, el pensamiento y el lenguaje. Pero a pesar de su atractivo y de su larga e ilustre trayectoria, es extremadamente difícil incluso enunciarla de un modo preciso e inteligible. Esto, sin embargo, no impidió que tuviera la enorme influencia histórica que ha tenido.

Su formulación más detallada se encuentra acaso en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Locke usó el término "idea" para mentar "lo que es el *objeto* del entendimiento cuando un hombre piensa" (Locke (1), vol. 1, p. 32), y pensamiento incluye aquí percepción, imaginación y voluntad,

así como pensamiento en el sentido más estricto de cogitación. Cuando alguna de estas actividades tiene lugar, una idea se halla ante la mente. Tener pensamientos y tener ideas eran para Locke lo mismo. De hecho, concibió las ideas como los *materiales* del pensamiento, como las cosas con que la mente, por así decirlo, "opera" al pensar, o las entidades que van y vienen y se modifican conforme cambia el curso de nuestro pensamiento. Son cosas de que la mente ha de estar provista para poder pensar. Una de las principales cuestiones que Locke se planteó es de dónde provienen todas nuestras ideas. Esto era, en efecto, preguntar qué es lo que hace posible el pensamiento y por ende el conocimiento.

Su respuesta fue simple. Todas nuestras ideas derivan de la experiencia. Dentro del conjunto de las ideas distinguió entre ideas de sensación, las cuales están ante la mente cuando percibimos, sentimos o experimentamos, especialmente como resultado de la operación de cuerpos externos sobre los órganos de nuestros sentidos, e ideas de reflexión, que son representaciones de lo que ocurre dentro de la mente. Éstas no las obtenemos mediante los órganos sensoriales.

> Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada fantasía del hombre ha pintado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todos los *materiales* de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra: de la EXPERIENCIA. En ella se fundamenta todo nuestro conocimiento y de ella es de donde en última instancia se deriva. Nuestra observación, empleada sobre los objetos sensibles externos o sobre las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales nosotros mismos reflexionamos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los *materiales* del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento, de donde dimanan todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener. (Locke (1), vol. I, pp. 121-2)

Después de establecer algunas distinciones necesarias, Locke se

dispuso a explicar, quizá más exhaustivamente que ningún otro antes o después de él, precisamente de qué manera algunas de nuestras más importantes ideas pudieron haber surgido en la mente a partir de esas dos fuentes.

Hume no llama ideas a todos los "objetos de la mente", como hizo Locke, sino "percepciones", y las divide en dos clases —"impresiones" e "ideas". Si bien resulta muy difícil decir con cierta precisión cuáles son exactamente esas clases, y cuál es el principio de distinción entre ellas, está claro qué es lo que Hume quiere hacer con esa distinción y por qué intenta trazarla de esa manera.

Está de acuerdo con Locke en que la mente es originalmente "papel en blanco", en el sentido de que no contiene ninguna idea y de que todos sus "materiales" provienen de la experiencia. Pero insiste en distinguir entre las entidades implicadas cuando sentimos o experimentamos, por una parte, y las implicadas cuando pensamos o razonamos, por otra. Puesto que en la mente debe haber ya ciertos "materiales" para que el pensamiento o la cogitación se efectúen, la fuente de todo lo que hay en la mente es en última instancia algo diferente del pensar o el razonar. Hume lo llama percibir, sentir o experimentar. Concede que debe haber una percepción ante la mente en el momento en que algún fenómeno mental ocurre, pero puesto que cree que a Locke no le fue fácil establecer la distinción entre sensación y pensamiento, emplea palabras diferentes para referirse a los diferentes tipos de percepciones que cree que están ante la mente en cada caso. De modo que "idea" no significa lo mismo en Locke que en Hume. Locke llama ideas a lo que Hume llama percepciones, y para Hume toda percepción es o una impresión o una idea. Cree Hume que esto restituye al término "idea" su sentido original, que, según dice, Locke había tergiversado.

Hume traza inicialmente la distinción entre impresiones e ideas del siguiente modo:

> La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente y se abren paso hacia nuestro pensamiento o conciencia. Aquellas percepciones que entran con fuerza y violencia máximas, podemos

> llamarlas *impresiones;* y bajo este nombre comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en tanto hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes tenues de éstas en el pensar o el razonar; tales como, por ejemplo, son todas las percepciones excitadas por el presente discurso, exceptuando aquellas que surgen de la vista y el tacto, y exceptuando el placer o el malestar inmediatos que éste pueda ocasionar. (p. 1)

Hume cree que la distinción no necesita demasiada explicación, ya que, como dice, "cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar" (pp. 1-2). Sabemos que hay una diferencia entre percibir actualmente algo y el mero pensar acerca de ello en su ausencia, y ésa, afirma Hume, es la diferencia entre tener una impresión de algo y tener una idea de ello. La distinción entre impresiones e ideas es simplemente una distinción entre los grados de fuerza y vivacidad con que las percepciones hieren la mente. Volveré en un momento a la cuestión de si percibir algo difiere realmente del mero pensar sobre ello sólo en este respecto, pero quiero primero revisar brevemente el resto de lo que Hume dice sobre los aparejos básicos de la mente.

Un poco de reflexión acerca del contenido de nuestras mentes muestra que, en palabras de Hume, "todas las percepciones de la mente son dobles, y aparecen como impresiones y como ideas" (pp. 2-3). Es decir, cuando examinamos lo que hay en nuestras mentes, al parecer hallamos que todos los contenidos vienen en parejas, y que la única diferencia entre los miembros de cada pareja es una diferencia en los grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente.

> Cuando cierro los ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que sentí; no hay ninguna circunstancia en una que no se encuentre en la otra. Al repasar mis otras percepciones, sigo hallando la misma semejanza y la misma representación. Las ideas y las impresiones parecen siempre corresponder unas con otras. (p. 3)

Así, no sólo toda percepción de la mente es o una impresión o

una idea, sino que también parece como si hubiera, para toda impresión, una idea exactamente semejante, y viceversa. Pero esto, visto más de cerca, se revela erróneo.

Hay una semejanza exacta entre algunas de nuestras ideas y algunas de nuestras impresiones, pero hay también, obviamente, muchas percepciones respecto de las cuales esto no es verdadero. Por ejemplo, puedo ahora imaginar la Nueva Jerusalén, pavimentada de oro y con muros de rubíes, pero nunca he tenido una impresión que se asemeje exactamente a la idea que he formado. Igualmente, he tenido una impresión sobrecogedora de París desde las gradas de Sacré Coeur, pero no puedo formar una idea que se asemeje exactamente a esa impresión. De modo que hay ideas sin impresiones exactamente semejantes, e impresiones sin ideas exactamente semejantes.

Sin embargo, la hipótesis de una correlación uno-a-uno entre ideas e impresiones se sostiene en un dominio más restringido. Podemos darnos cuenta de ello recordando la distinción entre percepciones *simples* y *complejas* en que Locke se había apoyado.

> Las percepciones o impresiones e ideas simples son aquellas que no admiten distinción ni separación. Las complejas son las contrarias de éstas, y en ellas pueden distinguirse partes. Aunque un color, sabor y olor particulares son cualidades completamente unidas en esta manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que al menos se distingue una de otra. (p. 2)

Tanto una impresión como una idea de una manzana son por tanto complejas, pues constan de partes que pueden distinguirse.

Sobre la base de este ejemplo, es natural concluir que nuestras impresiones o ideas del color, el sabor y el olor de esta manzana particular son percepciones simples, y de hecho Hume emplea este modo de hablar. Pero, igual que a Locke, no le interesaba demasiado saber en qué consiste la simplicidad. Locke por lo menos discutió la cuestión, aunque sin mucho éxito, pero Hume no parece hallar dificultad en absoluto. En este pasaje en realidad no afirma que las ideas del color, el sabor y el olor de esta manzana particular *son* ideas simples; sólo dice que, puesto que tales elementos constitutivos pueden distinguirse, la idea de la manzana tiene que ser

compleja. Pero en otro lugar habla de las ideas de colores como ideas simples.[1] Usando el vago criterio de simplicidad sugerido por lo que Hume dice, parecería que la idea de este rojo particular es ella misma compleja, puesto que posee un matiz particular y una intensidad específica, rasgos que pueden distinguirse uno del otro. De modo semejante, una nota particular tocada en un piano parecería darnos una impresión compleja, ya que su tono es distinto de su timbre. Y quizá tales rasgos pudieran a su vez desgajarse en "partes" o dimensiones ulteriormente distinguibles. Hume no nos da ninguna guía general que nos indique si hemos arribado a una percepción simple, de manera que tendremos que conformarnos con los ejemplos que da —percepciones de un tinte particular de color o de un sonido particular.

Una correcta inspección de la mente revelaría una correlación uno-a-uno entre nuestras ideas simples y nuestras impresiones simples. Para toda idea simple en la mente, hay una impresión simple exactamente semejante, y viceversa. Los aparentes contraejemplos mencionados se referían a percepciones complejas, y podemos por ende ignorarlos sin peligro. Por supuesto, decir que esta proposición general se descubre mediante una inspección de la mente no es decir que se establece mediante una enumeración exhaustiva de cada una de las percepciones de la mente. No obstante, Hume tiene la suficiente audacia para "aventurarse a afirmarlo", y como apoyo parcial lanza un desafío típicamente humeano.

> Cualquiera puede convencerse a sí mismo en este punto recorriendo tantas percepciones como le plazca. Pero si alguno negara esta semejanza universal, no conozco ningún otro modo de convencerlo, más que rogarle que muestre una impresión simple que carezca de una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío, como ciertamente no podrá, podremos, por su silencio y nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión. (pp. 3-4)

[1] Véanse, por ejemplo, pp. 3, 5, 6, donde Hume afirma —o dice algo que implica— que las ideas de colores, o de tonos particulares de un color, son ideas simples.

No puede haber una auténtica prueba de esta correspondencia porque la única manera como cada uno puede ver lo que son los objetos de la mente es examinar su propia mente.

Ahora hemos descubierto lo que Hume posteriormente llama una "conjunción constante" entre dos tipos de cosas — para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente.[2] Esta conjunción o correlación se sostiene tan universalmente que no puede deberse simplemente al azar; debe haber alguna conexión entre las cosas de las dos clases. O bien las impresiones causan la aparición en la mente de sus ideas correspondientes, o bien la conexión causal opera en dirección opuesta.

Siempre que hallemos una correlación como ésta, podremos determinar la dirección de la liga causal averiguando cuál de los dos tipos de cosas ocurre siempre primero en el tiempo. Por ejemplo, si se encuentra una correlación entre el fumar cigarrillos y el cáncer de pulmón, y llegamos a pensar que el fumar es una causa que contribuye al cáncer, lo haremos porque creemos que el fumar es anterior al inicio de la enfermedad. Alguien que nunca haya fumado un cigarrillo en su vida, que desarrolle cáncer de pulmón, y que luego comience a fumar, no apoyaría la hipótesis de que el fumar es parte de la causa del cáncer de pulmón. De modo semejante, Hume dice que puesto que para toda impresión simple hay una idea simple correspondiente, y para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente, podemos averiguar cuál es la causa de cuál si podemos hallar que un cierto miembro de la pareja ocurre siempre primero en el tiempo.

Hume, pues, recurre a la experiencia para mostrar que las impresiones simples siempre preceden en la mente a sus ideas simples correspondientes, y de ese modo concluye que las im-

[2] Hume en realidad sostiene una correlación uno-a-uno entre ideas simples e impresiones simples, pero en la discusión subsecuente sobre el origen de las ideas simples se apoya en verdad sólo en la presencia de una impresión para cada idea. Si la correlación se diera también en la otra dirección, se seguiría que toda impresión simple es seguida por una idea simple, y por ende que la mente nunca percibiría una cualidad simple sin retenerla por lo menos durante un momento "en el pensamiento". No puedo ver ninguna buena razón para que Hume insista sobre este controvertido punto. Él quiere explicar el origen de todas las ideas que surgen en las mentes humanas. El hecho de que algunas impresiones no dieran origen a ninguna idea no afectaría dicha explicación.

presiones simples son causa de sus correspondientes ideas simples. Pero todas las percepciones complejas están hechas únicamente de percepciones simples, y así, sin percepciones simples no habría ninguna percepción compleja en absoluto. Por tanto, si cuanto hay en la mente es o una impresión o una idea, y ésta es o simple o compleja, entonces cuanto hay en la mente o bien es una impresión simple, o bien está hecho de impresiones simples, o bien llega a ella como resultado de la aparición en la mente de impresiones simples, pues todas las ideas simples están causadas por sus impresiones correspondientes. Todas las impresiones simples son o bien impresiones de sensación o bien impresiones de reflexión. Pero las impresiones de reflexión ocurren sólo como resultado de la aparición de algo ante la mente. Y puesto que las impresiones y las ideas son las únicas cosas que aparecen en ella, no podría darse el caso de que las únicas impresiones que ocurrieran en una mente fueran impresiones de reflexión. Así que no habría impresiones de reflexión si no hubiera impresiones de sensación. En suma, esto implica que todo lo que llega a la mente llega como resultado del hecho de que tenemos impresiones de sensación. Tales impresiones son requeridas causalmente para que aparezcan ante la mente cualesquiera otras percepciones.

Algunos de los pasos de esta teoría de la mente pueden enunciarse como sigue:

(1) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya una percepción ante la mente.
(2) Toda percepción es o una impresión o una idea.
(3) Toda percepción es o simple o compleja.
(4) Toda percepción compleja está íntegramente constituida por percepciones simples.
(5) Para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente.
(6) Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente.
(7) No hay impresiones de reflexión sin alguna impresión de sensación.

Por lo tanto,

(8) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya impresiones de sensación.

Este argumento constituye el marco de la mayoría de los pronunciamientos metodológicos y de algunos de los procedimientos reales que hallaremos en la filosofía de Hume. Hume piensa que, para comprender la mente humana, y por tanto para comprender por qué pensamos de este o aquel modo, debemos tratar de descubrir los *orígenes* de tales modos de pensar. En la medida de lo posible, los modos del pensamiento deben recibir explicaciones genéticas o evolutivas. Esto es dar razón de la conducta y la actividad mental humanas de un modo muy parecido al modo como tratamos de entender las enfermedades. Comprendemos el estado en que el organismo se encuentra en este momento observando cómo llegó a su condición actual a partir de su estado original. Pero de acuerdo con la teoría de las ideas, el pensar y la actividad mental en general consisten en la presencia de percepciones ante la mente. Por tanto, estudiar apropiadamente la mente humana es estudiar cómo esas percepciones entran originalmente a la mente, y por qué aparecen ahí ahora. Por el esbozo de la teoría de Hume trazado en las proposiciones (1) a (8), sabemos que las percepciones entran a la mente por lo menos en parte como resultado del hecho de que tenemos ciertas impresiones de sensación, de modo que el examen de la mente humana que hace Hume procede intentando descubrir en la experiencia sensible los orígenes de las ideas que hallamos en nuestras mentes. "Es imposible comprender perfectamente alguna idea, sin seguirla hasta su origen, y examinar la impresión primaria de la cual surge" (pp. 74-5).

Por supuesto, la impresión es sólo una parte de la total trama causal, pero es una parte indispensable. Otra parte importante, que Hume enfatiza cada vez más, es ese conjunto de complicadas, aunque primitivas, operaciones o disposiciones de la mente que nos llevan a adquirir, manipular, mezclar y hasta confundir la multitud de percepciones que llega a nosotros. De hecho, la mayor parte del interés de la propia teoría positiva de Hume se concentra en estas operaciones de la mente y en sus efectos, aunque en general hable oficialmente como si sólo fueran importantes los "átomos" que van y vienen en la mente.

Hume cree también que, de un modo incidental, su teoría de la mente delineada en las proposiciones (1) a (8) decide

concluyente y negativamente la cuestión de la existencia de ideas innatas, en la medida en que este resultado es inteligible o interesante en absoluto:

> la cuestión presente que se refiere a la prioridad de nuestras impresiones o ideas, es en otros términos la misma que la que tanto ruido ha hecho, cuando se ha disputado si hay algunas *ideas innatas*, o si todas las ideas derivan de la sensación y la reflexión. (p. 7)

En esto sigue a Locke, y de hecho supone que la negación de las ideas innatas equivale en Locke a la tesis de que todas las ideas son copias de impresiones, a pesar de que, como hemos visto, Locke carecía de la terminología para plantearla de ese modo.

Si la teoría de Hume ha de tener la consecuencia de que no hay ideas innatas, tenemos que suponerla más fuerte que la afirmación de que no *tendríamos* ninguna idea, pensamiento o creencia si no tuviéramos por lo menos algunas impresiones de sensación. Esta débil pretensión es perfectamente compatible con el hecho de que tuviéramos una multitud de ideas innatas latentes en la mente, por así decirlo, aguardando la ocurrencia de unas cuantas sensaciones casuales que las activaran, en cuyo momento podríamos pensar todos aquellos pensamientos que estaban "innatamente" en nosotros desde siempre sin haber tropezado en la experiencia con algo a lo cual ellos o sus elementos constitutivos correspondieran. En realidad, la conclusión de Hume, más fuerte, es que cada idea simple que está en la mente "aparece por primera vez en una impresión correspondiente" (p. 33), y sin la impresión no habría en la mente ninguna idea correspondiente en absoluto. El primer principio general que piensa haber establecido en la ciencia del hombre, es:

> *Que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, que corresponden a ellas y que ellas representan de un modo exacto*. (p. 4)

Y esto parece incompatible con cualquier teoría interesante sobre las ideas innatas.

Obviamente, la parte más importante de la teoría de Hume

es la afirmación de que toda idea simple ingresa en la mente como un efecto de su impresión simple correspondiente. Ésta constituye el motivo fundamental de la metodología de Hume, y es decisiva respecto del tema del innatismo tal como él lo entiende. Hume piensa que el paso (6) tiene la misma especie de apoyo que cualquier otra hipótesis causal. Dado el hecho de que:

(5) Para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente

y el descubrimiento ulterior de que:

(5a) Toda idea simple es precedida en la mente por su impresión simple correspondiente.

concluye (no deductivamente, desde luego) que:

(6) Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente.

Ésta es una argumentación que, de una conjunción constante entre cosas de dos tipos, *A* y *B*, y de la prioridad temporal de las cosas del tipo *A* respecto de las cosas correspondientes del tipo *B*, infiere la conclusión de que las cosas del tipo *A* son las causas de las cosas del tipo *B*.

Para que este argumento establezca su conclusión, sus premisas tienen que contar con algún apoyo. Hume dice que la verdad de (5) se comprueba mediante una inspección de nuestras mentes, y cree que la afirmación temporal (5a) se aceptará si observamos la experiencia y "consideramos el orden de la aparición inicial" en la mente de los dos tipos de percepciones. Él descubre:

> mediante una experiencia constante, que las impresiones simples preceden a sus ideas correspondientes, pero nunca aparecen en el orden contrario. (p. 5)

Para confirmarlo apela a varios hechos familiares.

Se supone que todos nos percatamos de los siguientes fenómenos "claros y convincentes":

> Para dar a un niño la idea de escarlata o de anaranjado, de dulce o amargo, le presento los objetos, o en otras palabras, le transmito estas impresiones; pero no procedo tan absurdamente, que me esfuerce en producir las impresiones estimulando las ideas. (p. 5)
>
> ...dondequiera que por algún accidente las facultades que dan lugar a alguna impresión están obstruidas en sus operaciones, como cuando uno nace ciego o sordo, no sólo las impresiones se pierden, sino también sus ideas correspondientes; de modo que nunca aparece la menor huella de ninguna de ellas. No es esto cierto sólo cuando los órganos de la sensación están enteramente destruidos, sino igualmente cuando no han sido nunca aplicados a producir una impresión determinada. No podemos formarnos una idea exacta del sabor de una piña sin haberla realmente probado. (p. 5)

Éstas representan para Hume verdades obvias e incontrovertibles propias de los seres humanos —cosas que conocemos observando la vida humana. Quizá parezca obvio, en efecto, que para dar a un niño la idea de anaranjado debo mostrarle, típicamente, un objeto anaranjado, o que no podemos formarnos una idea correcta del sabor de piña sin haber probado realmente una piña. Pero la cuestión que debe plantearse es si estos hechos mundanos fundamentan la hipótesis temporal (5a) de Hume, y, si efectivamente la apoyan, de qué manera lo hacen.

Los "fenómenos" anteriores fundamentan (5a) sólo si por lo menos dos asunciones ulteriores son verdaderas o están justificadas en alguna medida. Que Hume hacía al menos una de estas asunciones es ya evidente por la manera como describe aquellos hechos familiares. La otra, como veremos, conduce a dificultades fundamentales de la teoría de las ideas.

Tomados literalmente, los hechos "claros y convincentes" de que para dar a un niño la idea de anaranjado le mostramos un objeto anaranjado, o de que no podemos formarnos una idea correcta del sabor de piña sin probar realmente una piña, muestran cuando mucho que tales ideas simples son precedidas en la mente por un real ver, probar, oír, oler, etcétera, algo. Pero esto no equivale a decir que:

(5a) Toda idea simple es precedida en la mente por su *impresión simple correspondiente.*

Para que los "fenómenos" en cuestión confirmen (5a), tenemos que reducir la brecha entre esta proposición y las evidencias con que contamos, y para ello hemos de hacer ciertas asunciones tales como las siguientes.

(P) Cuando alguien en realidad ve, prueba, oye o huele, etcétera, algo, hay una percepción ante la mente.
(I) Las percepciones que están ante la mente cuando alguien ve, prueba, oye, huele, etcétera, algo, son *impresiones.*

Con estas dos asunciones resulta mucho más plausible el argumento que va de los "fenómenos" a (5a), y por lo tanto finalmente a la conclusión causal de Hume.

No es, por supuesto, una objeción a Hume señalar que lo que dice se justifica sólo asumiendo algo como (P) e (I). Hume cree que ambas proposiciones son verdaderas. Pero es importante observar que es preciso asumir tales proposiciones, ya que ello arrojará más luz sobre la teoría de las ideas y localizará la fuente de ciertas dificultades en que Hume cae debido a su aceptación de esa teoría.

La proposición (P) que hemos asumido es quizá la parte más importante de la teoría de las ideas. Es de hecho, simplemente, un caso especial del principio básico general (1), que afirma que para que tenga lugar algún evento o fenómeno mental tiene que haber una percepción ante la mente. En el caso particular del ver, probar, oír, etcétera, este principio es un precursor de la teoría de la percepción llamada "teoría del dato sensorial" [*"sense-datum theory"]*, la cual ha sido sostenida en una forma u otra por muchos filósofos desde Descartes. Hume da poco o ningún argumento explícito a su favor, y ninguno en absoluto en el comienzo mismo del *Tratado* o de la *Investigación,* donde parecería más necesario. El legado de Descartes, Locke y otros, hizo que esta parte de la teoría de las ideas le pareciera a Hume completamente incontrovertible —tan es así, que habla del tener objetos presentes ante los sentidos como si fuera simplemente lo mismo que el tener ciertas impresiones (p. 5). En esto Hume no está solo. También en Locke hay muy pocos argumentos a favor del principio básico

de la teoría de las ideas; los *Diálogos* de Berkeley, empero, ofrecen un catálogo casi completo de las consideraciones comunes en apoyo de tal punto de vista.[3]

Más tarde, en el *Tratado*, Hume menciona ciertos hechos relativos a la "variabilidad" de la percepción o a la dependencia de lo percibido respecto del estado del perceptor y del medio a través del cual es percibido (pp. 210-11, 226-7); pero más parecen recordatorios de hechos bien conocidos y de sus implicaciones, que intentos de apoyar las bases de la teoría de las ideas. La actitud propia de Hume hacia esta teoría está quizá resumida de la mejor manera en este señalamiento:

> Podemos observar que es universalmente aceptado por los filósofos, y además muy obvio en sí mismo, que nada está realmente presente en la mente sino sus percepciones o impresiones e ideas, y que los objetos externos se nos dan a conocer sólo mediante las percepciones que ellos ocasionan. (p. 67)

Por supuesto, el hecho de que a Hume no le interese dar argumentos en apoyo del principio básico de la teoría de las ideas y el hecho de que piense que es "muy obvio en sí mismo", no deben sugerir que crea conocerlo por una vía distinta de la observación o la experiencia. Según él, es posible conocerlo mediante el mismo tipo de "observación cuidadosa de la vida humana" que le informa sobre la mayor parte del resto de su sistema flosófico. Hay muchos hechos relativos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos que son obvios para cualquier hombre inteligente que mire hacia el lugar preciso, de manera que el hecho de que Hume no ofrezca una evidencia sistemática para apoyar su asunción básica no implica que crea que no hay ninguna. Pero aquí no proseguiré la discusión de la idea de que ver, oír, probar, etcétera, algo, es tener una percepción ante la mente.[4] Quiero mirar más de cerca la otra asunción en que Hume se apoya.

[3] Véase Berkeley (1), especialmente el *Primer diálogo*.

[4] Una discusión completa de esta concepción y de los intereses e inclinaciones filosóficos que parecen conducir inevitablemente a ella, llenaría ella sola mucho más que un libro grueso. Aunque para Hume es ciertamente una creencia fundamental, y tiene amplias consecuencias en la totalidad de su

Antes de poder establecer o siquiera buscar apoyo para la afirmación de que las percepciones que están ante la mente cuando alguien ve, oye, prueba, etcétera, algo, son impresiones y no ideas, debemos tener cierta comprensión de la distinción entre impresiones e ideas. Hume cae en grandes dificultades al tratar esta cuestión. Puesto que una idea puede diferir de una impresión en muchos aspectos que resultan irrelevantes por lo que toca a la distinción entre ambas, necesitamos preguntar, no simplemente en qué difieren las ideas de las impresiones, sino en qué difiere una idea de su impresión "correspondiente". Hume piensa que todas las percepciones simples, y muchas percepciones complejas, tienen parejas o correlatos a los que se asemejan y a los que, por tanto, "corresponden". Uno de los miembros de cada par es una impresión; el otro es una idea. ¿En qué consiste pertenecer a una clase y no a la otra? A esta cuestión Hume da respuestas diferentes y no siempre compatibles.

Hume tenía buenas razones teóricas para dar oficialmente la respuesta de que las impresiones difieren de sus ideas correspondientes sólo en el grado de "fuerza y vivacidad con que hieren la mente y se abren paso hacia nuestro pensamiento o conciencia" (p. 1). Asumiendo que podemos determinar por observación o inspección la fuerza o la vivacidad relativas con que las percepciones hieren la mente, este criterio nos permitiría examinar nuestras mentes y clasificar nuestras percepciones en impresiones e ideas. Si, de un par dado, está presente el miembro que hiere con mayor fuerza y vivacidad, entonces tenemos una impresión, y si está presente el miembro que hiere con menor fuerza y vivacidad, entonces tenemos una idea. Como Hume señala, esto también nos permitiría afirmar, mediante inspección de la mente, que para cada idea simple hay una impresión simple correspondiente, y viceversa.[5] Éste

filosofía, la mayor parte de mi exposición admitirá provisionalmente su inteligibilidad y su verdad o, si no, tratará de determinar en qué medida el tratamiento que da Hume a puntos particulares puede sobrevivir sin ella. Cualquier otro camino nos llevaría a hacer un libro sobre la percepción y las peculiaridades de su consideración filosófica, y no uno especialmente dedicado a Hume.

[5] Desde luego, esto hace la escandalosa e inaceptable suposición, en que Hume se apoya todo el tiempo, de que nuestras impresiones pueden "perma-

es justamente el paso (5) del argumento de Hume, el cual, según él, se conoce mediante inspección de la mente.

Pero la meta general de Hume al trazar tal distinción es distinguir entre el percibir o sentir y el pensar. Sólo entonces podrá proponer que no puede haber pensamientos o ideas a menos que primero haya sensaciones o sentimientos. Puesto que, de acuerdo con la teoría de las ideas, cuando percibimos o pensamos acerca de algo hay una percepción ante la mente, Hume cree que la *diferencia* entre percibir y pensar es tan *solo* una diferencia entre los tipos de percepciones que están ante la mente en cada caso. Y por eso sugiere que su distinción entre dos tipos de percepciones en términos de grados de fuerza y vivacidad con que hieren la mente, es exactamente la misma que la distinción entre percibir o sentir algo, por un lado, y pensar acerca de ello, por el otro. Ésa es, al menos, la explicación que da generalmente y la que mejor concuerda con las exigencias de su teoría.

¿Son ambas distinciones realmente la misma? ¿Es la diferencia entre percibir y pensar simplemente una diferencia entre los grados de fuerza y vivacidad con que ciertos "objetos" hieren la mente? Obviamente, necesitamos comprender de algún modo qué son los "grados de fuerza y vivacidad" y cómo es posible reconocerlos. Hume no nos ayuda en este punto. Indica que no ha trazado claramente la distinción, pero sugiere que no necesita preocuparse por ello, ya que "cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar" (pp. 1-2).

Ciertamente, todos reconocerán que hay una diferencia entre sentir o percibir algo y meramente pensar sobre ello en su ausencia, y no se necesitan muchas palabras para convencer a la gente de que tal distinción existe. Pero Hume propone una concepción sobre aquello en que consiste la diferencia. Afirma que ésta es meramente una diferencia en el grado de "fuerza y vivacidad" con que ciertas percepciones hieren la mente. Y eso

necer" de alguna manera en la mente después de haber sido "tenidas", de tal modo que podemos notar sus semejanzas con sus ideas "correspondientes". Hume parece obligado, aquí y en otras partes, a sostener la ficción de que todas nuestras percepciones pasadas (o un número considerable de ellas) pueden estarnos "presentes" o, por lo menos, de que permanecen accesibles a nuestra inspección. Pero estrictamente hablando, esta supuesta posibilidad no puede tener ningún sentido dentro de la teoría de las ideas.

requiere explicación y defensa. La obviedad del hecho de que hay una distinción entre percibir y pensar no vuelve obvia la razón que Hume da de esa diferencia. De hecho, ni siquiera está claro cómo debemos entender su concepción. Tomada literalmente, no parece ser muy plausible.

Un detective que examina la escena de un crimen puede observar detenidamente la habitación en que el cuerpo fue hallado y tomar nota mental de ella cuidadosamente. Puede no hallar nada inusual, nada que le proporcione una pista; le parece que la habitación estaría exactamente así si hubiera estado ocupada solamente por la víctima. Pero puede después intentar repasar mentalmente y con toda exactitud lo que ha visto y, con buena memoria y potente imaginación, reproducirlo con bastante fidelidad. De acuerdo con Hume, tendría entonces una idea que se asemeja exactamente a su anterior impresión de la habitación. Supongamos que en ese momento piensa en una habitación en la que el atizador se apoya sobre el lado izquierdo de la chimenea, y recuerda, cosa que sabía desde antes, que la víctima era diestra. Esta parte de su idea actual, que incluye la chimenea y el atizador, hiere ahora su mente o conciencia con fuerza y vivacidad mucho mayores que la fuerza y vivacidad con que antes la había herido la parte correspondiente de la escena exactamente semejante. En vista de la teoría de las ideas, parecería que la percepción que el detective tiene ante la mente cuando sólo está pensando sobre la chimenea y el atizador en su ausencia, hiere su mente o conciencia con más fuerza y vivacidad que la percepción que había tenido ante la mente cuando originalmente los percibió. Y parece que estas cosas ocurren con frecuencia.

Si esto es así, entonces no es verdadera la principal asunción de Hume, *según la cual las percepciones que están ante la* mente cuando alguien ve, oye, prueba, etcétera, algo, son impresiones y no ideas. Si definimos las impresiones como aquellas percepciones que hieren la mente con más fuerza y vivacidad que sus asociadas o correlatos, entonces el detective tuvo una impresión cuando meramente estaba pensando acerca de la habitación, y una idea cuando estaba efectivamente percibiéndola. En ese caso, contra el principio que Hume trata de establecer, una impresión habría sido precedida en la mente por su idea correspondiente. Sin duda, Hume rechazaría que

tal afirmación pudiera inferirse del ejemplo del detective, pero no explica cómo podría fundamentarse su rechazo.[6] O bien, pues, tiene que explicar más detalladamente qué son la "fuerza y vivacidad" de las percepciones, y cómo se las reconoce, o bien tiene que explicar de alguna otra manera la distinción entre percibir y pensar.[7]

Una posible manera de establecer la distinción consistiría en decir que las *impresiones son* aquellas percepciones que están ante la mente cuando y sólo cuando estamos efectivamente percibiendo algún objeto físico externo o somos estimulados por él. Esto ciertamente volvería incontrovertible la asunción principal de Hume, pues no afirmaría sino que las percepciones que están ante la mente cuando alguien efectivamente percibe algo son impresiones, es decir, percepciones que están ante la mente cuando alguien percibe efectivamente algo. Pero esto no puede servir para explicar en qué difiere el percibir del pensar.

En todo caso, Hume explícitamente niega que las impresiones puedan definirse o identificarse atendiendo al modo como efectivamente llegan a aparecer en la mente, o acudiendo a la fuente de la cual surgen (pp. 2 nota, 84; *E*, p. 28). Hume quiere distinguir las impresiones de las ideas sobre la base de algunos rasgos que puedan hallarse en ambos tipos de percepción mediante una recta inspección del contenido de la mente. Así es como sabemos, afirma, que hay una correlación uno-a-uno entre las percepciones simples de las dos clases diferentes. De este modo, Hume restringe el alcance de la evidencia al contenido de la mente. Esto es quizá lo que le dificulta tanto explicar la distinción entre percibir y pensar.

[6] Una respuesta natural en apoyo de Hume consiste en afirmar que el detective tiene una percepción más fuerte y vivaz la segunda vez sólo porque *repara* en algo diferente, o porque *cree,* por ejemplo, que la víctima era diestra, que los diestros colocan normalmente los atizadores del lado derecho de las chimeneas, etc. Pero aun así, sigue siendo cierto que en la segunda ocasión se dio un caso de pensamiento y no de percepción, y que la percepción presente a la mente en ese momento fue más fuerte y vivaz que la anterior. Una percepción que es más fuerte y vivaz que su correlato sólo a causa de la presencia de algún factor causal adicional, es, después de todo, una percepción más fuerte y vivaz que su correlato

[7] El ejemplo sólo se propone apoyar la primera vía de esta alternativa. No se plantea, pues, para "refutar" el modo como Hume hace la distinción, sino

Algunos filósofos, de manera notable Descartes y Berkeley, han enfatizado el hecho de que algunas de nuestras percepciones llegan a nosotros independientemente de nuestra voluntad. Sea lo que sea lo que queramos ver, por mucho que nos esforcemos por tener ante la mente, digamos, la idea de una sirena, si abrimos los ojos con buena luz y miramos hacia las rocas de la playa que están ante nosotros, veremos las rocas de la playa que están ante nosotros, nos plazca o no. Tanto Descartes como Berkeley tomaron esto como una característica de las percepciones que nos inclina a creer que éstas nos llegan del exterior o que son producidas por algo distinto de nosotros mismos.

Esta distinción entre dos tipos de percepciones, aun cuando para descubrirla bastara la introspección sobre el contenido de la mente, no es la que Hume traza entre impresiones e ideas. Para la teoría de la naturaleza humana de Hume es fundamental que muchas de nuestras ideas y muchas de nuestras impresiones nos llegan independientemente de nuestra voluntad —"se imponen" a nosotros, queramos o no. En muchos casos no somos capaces de resistir. Uno de los propósitos principales de la ciencia de la naturaleza humana es precisamente explicar cómo y por qué ciertas ideas llegan inevitablemente a nosotros. Es cierto que, a diferencia de las impresiones, las ideas están de algún modo sometidas a la voluntad —podemos deliberada y directamente "evocar" o construir una idea particular en el momento en que lo deseemos, siempre y cuando la mente esté provista de los ingredientes necesarios, y no podemos hacer lo mismo con las impresiones. Pero esa producción deliberada no es necesaria para que una idea aparezca ante la mente, de modo que a Hume no le serviría ninguna distinción entre impresiones e ideas que la tomara por base.

Puede a veces parecer que Hume efectivamente identifica las impresiones, y las distingue de las ideas, atendiendo precisamente a su inicial aparición en la mente, anterior a la de sus ideas correspondientes. Dice, por ejemplo:

> bajo este nombre [*impresión*] comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, *en tanto que hacen su*

sólo para mostrar que hablar de "fuerza y vivacidad" no puede tomarse muy literalmente. Hume lo admite, al menos cuando trata de emplear los mismos términos para explicar la naturaleza de la creencia. Véase, por ejemplo, p. 629.

> *primera aparición en el alma.* (p. 1, subrayado mío)

> Las impresiones originales o impresiones de sensación son tales que surgen en el alma *sin ninguna percepción antecedente...* (p. 275, subrayado mío)

Pero si las impresiones difieren de las ideas sólo en que preceden en la mente a sus percepciones correspondientes, entonces no se requiere ningún "experimento" del tipo antes mencionado para establecer que las ideas simples son siempre precedidas en la mente por sus impresiones simples correspondientes. De un par de percepciones correspondientes, el miembro que llega antes a la mente es *ipso facto* la impresión, y de este modo la importante premisa que afirma la prioridad temporal de las impresiones sobre las ideas, no necesita en absoluto ser confirmada por la experiencia. Desde luego, esto convertiría esa premisa en una afirmación verdadera e incontrovertible, pero ésta ya no serviría a los propósitos de Hume, puesto que la conexión entre tener una impresión y percibir o sentir algo quedaría rota.

Supuestamente, el principio de que toda idea simple es el efecto de su impresión simple correspondiente, brinda la justificación del procedimiento que Hume sigue al examinar la mente y resolver la cuestión de las ideas innatas. Pero no serviría para ninguna de las dos cosas si una impresión fuera simplemente el miembro de un par de percepciones correspondientes que aparece en la mente antes que su correlato. A Hume le interesa el origen de nuestras ideas —su manera de entender la mente es preguntar cómo y por qué se provee de los materiales que tiene— e intenta remontar todas nuestras ideas a impresiones. Esta tarea es quizá todavía hacedera si una impresión es sólo una percepción que ocurre antes que su percepción correspondiente, pero ya no proporcionaría el tipo de comprensión que Hume busca y dejaría intocada la cuestión de las ideas innatas.

Como Hume la entiende, la cuestión de si tenemos algunas ideas innatas es la cuestión de si todos nuestros pensamientos y creencias emplean sólo materiales que se derivan del percibir o el sentir algo. ¿Hay algunas ideas "nativas" de la mente, sea cual sea nuestra experiencia, o puede todo objeto mental re-

montarse a ciertos "datos" proporcionados por el percibir, el sentir o el experimentar? Hume cree haber mostrado la verdad de esto último al mostrar que toda idea simple se deriva de su impresión correspondiente, y que por ello podemos remontarnos a los orígenes de las ideas en la percepción o la experiencia. Pero si las impresiones son sólo aquellas percepciones que ocurren *antes que sus ideas correspondientes*, Hume habría mostrado solamente que toda idea en la mente es el efecto de alguna percepción anterior en la mente. Ningún defensor de las ideas innatas necesita negar esto. Que yo puedo pensar, digamos, en Dios, sólo porque había una anterior percepción de Dios en mi mente, es exactamente lo que él sostiene. El mero hecho de que había una percepción anterior correspondiente no enlaza la idea presente con ninguna fuente u origen determinado —y en especial, no la enlaza con el percibir o el sentir—, y es así muy posible que esa percepción anterior sea innata, o que haya sido puesta ahí por Dios. Pero esto no puede decirse de las impresiones tal como Hume las entiende.

Es cierto que Hume no postula nada en relación con el origen de nuestras impresiones. Dice:

> En lo que respecta a esas *impresiones*, que surgen de los *sentidos*, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable mediante la razón humana, y será siempre imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o se derivan del autor de nuestro ser. (p. 84)

Y al parecer esto deja abierta la posibilidad de que Dios nos provea de todas nuestras impresiones. Esto es cierto, pero la posibilidad que aquí contempla Hume es la de que Dios nos provea de todas las impresiones "que surgen de los sentidos"; es decir, que Dios nos haga sentir o percibir como lo hacemos. Y aunque esto fuera verdad, como creía Berkeley, habría todavía base para negar las ideas innatas, pues decir que algunas ideas son innatas es decir que no se requiere sentir o percibir para que aquellas ideas entren en la mente. De modo que Hume puede aceptar no comprometerse respecto del papel de Dios en la producción de nuestras impresiones, pero debe mostrar que, incluso si Dios las produjera, lo haría haciéndonos percibir y sentir, y no solamente dotando a nuestras mentes

de ciertas percepciones primitivas que se hallarían en la mente antes que ciertas otras percepciones que correspondieran a ellas.

En suma, tanto el rechazo del innatismo como el propio método positivo de Hume, descansan en la tesis de que no hay nada *en* la mente *a menos* que percibamos o sintamos algo, y de que todos los materiales de la mente pueden en última instancia remontarse a algo que inicialmente ingresó en la mente durante ese percibir o sentir. He ahí precisamente por qué Hume tiene que hallar una manera de distinguir el pensar del percibir, sentir o experimentar. No es suficiente establecer una distinción cualquiera entre dos clases de percepciones.

Por supuesto, Hume afirma que la distinción entre sentir y pensar es precisamente una distinción entre percepciones más o menos fuertes y vivaces, y he tratado de sugerir que las únicas indicaciones que ofrece para comprender estos términos problemáticos no apoyan en realidad esa concepción. Pero, dadas sus metas teóricas y su adhesión a la teoría de las ideas, Hume mira hacia el lugar correcto. Quiere encontrar una característica identificable de todas las impresiones y sólo de ellas, que, mediante una inspección, las distinga de las ideas que les corresponden. Entonces podría establecer por experiencia que las ideas simples son siempre precedidas en la mente por sus correspondientes impresiones simples. Dada la correlación uno-a-uno entre impresiones simples e ideas simples —descubierta también por observación directa—, podría entonces sostener el principio causal de que toda idea simple es causada por su correspondiente impresión simple. Éste es el meollo de la teoría de la mente de Hume.

Resulta claro, por tanto, por qué se siente constreñido a apelar a algo semejante a los grados de fuerza y vivacidad con que ciertas percepciones hieren la mente. Con este criterio, accesible a la introspección, puede observar la correlación requerida entre la mayor fuerza y la anterioridad de la aparición en la mente, correlación que necesita para apoyar la teoría causal. La diferencia en cuanto a los grados de fuerza y vivacidad de las percepciones —o alguna otra distinción directamente reconocible entre las percepciones implicadas— tiene por tanto que adaptarse a la diferencia entre el percibir y el pensar. Si no, Hume no habrá mostrado que no hay pensamiento a menos que hayamos percibido, sentido o experimentado algo

que corresponda por lo menos a los ingredientes del pensamiento en cuestión. Es indudable que Hume no pudo realmente mostrarlo. No encuentra, y probablemente no puede encontrar, el tipo correcto de distinción entre percibir y pensar dentro de los términos que se permite a sí mismo utilizar.[6]

Hume se da cuenta perfectamente de la importancia del principio de que toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente. De hecho, su única intención al esbozar la teoría de las ideas es establecer este principio. Pero habiéndolo establecido a su propia satisfacción, inmediatamente levanta una objeción contra él. Es significativo que la objeción aparezca tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*. Hume procuró dejar fuera de la *Investigación* todo lo que se le presentó al escribir el *Tratado* como una dificultad auténtica.

Supóngase que a alguien se le presenta un espectro de todos los diferentes matices de azul excepto uno —un matiz que nunca hubiera visto en realidad en su vida. Ciertamente percibiría un hueco ahí donde faltara ese matiz, y vería que habría ahí una mayor distancia entre los colores contiguos que en cualquier otro lugar del espectro. ¿Es posible que obtenga la idea del matiz de azul faltante "de su propia imaginación. . ., aunque nunca haya sido transmitido a él por sus sentidos" (p. 6)? Hume concede, realistamente, que es posible. Pero entonces el hombre tendría una idea simple de un matiz particular de azul sin haber tenido una impresión simple correspondiente, y así el primer principio de Hume de la ciencia de la naturaleza humana parecería quedar refutado.

La respuesta de Hume es intrincada:

> esto puede servir como prueba, de que las ideas simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes; aunque el ejemplo es tan particular y singular, que apenas vale la pena que lo observemos, y no merece que sólo por él alteremos nuestra máxima general. (p. 6)

[6] En el capítulo IV, pp. 113-5, volveré brevemente sobre las dificultades que tiene Hume para explicar diferentes "actitudes" en que interviene la misma percepción.

Si se han hallado excepciones, ¿por qué la "máxima" no debe ser alterada o abandonada?

Entre otras cosas, lo único que en realidad muestra el ejemplo, como Hume se da cuenta a veces, es que *no es imposible* que alguien obtenga una idea simple de esa manera. El ejemplo es hipotético, y no hay indicación alguna de que alguien haya en realidad estado, o llegue a estar alguna vez, en esa posición. Pero Hume también concede que "las ideas simples *no* siempre se derivan de las impresiones correspondientes", y ello quizá porque imagina fácilmente ciertas circunstancias en que, causalmente, una idea simple *fuera* adquirida sin la intervención de una impresión. Para entender su aceptación del ejemplo, debe recordarse que Hume propone su "máxima general" de que las ideas simples se derivan de impresiones simples como una auténtica hipótesis causal. Ha de ser considerada como contingente, como algo que bien podría haber sido falso o que incluso pudiera descubrirse que lo es. Pero si hay excepciones muy bien puede ser posible explicarlas sin tener que invocar ningún principio general que no pertenezca a la teoría de la mente de Hume o que no esté de acuerdo con ella. Y si las posibles excepciones fueran forzosamente raras y muy particulares, estaría plenamente justificado ignorarlas y fundar las investigaciones científicas en el principio general. Es una buena máxima general que el agua hierve a los 100°C, aunque no sea verdadera tratándose de las cimas de altas montañas. Pero quienes viven en un desierto llano al nivel del mar difícilmente podrán ser censurados por actuar como si fuera la verdad completa.

No obstante, la caballerosa actitud de Hume hacia la excepción no es estable. Es difícil saber hasta qué punto admitiría que se generalizara. ¿Podrían las ideas de una entera gama de matices —de hecho, todos los matices de un cierto color— surgir en la mente como resultado de las impresiones de los otros colores? Posteriormente, en el *Tratado*, Hume descubre un principio básico de la mente que podría haber empleado para explicar el ejemplo del matiz de azul faltante, pero no señala ningún límite a su esfera de aplicación:

> la imaginación, colocada en cualquier curso de pensamiento, es capaz de continuar, incluso cuando su objeto falta, y como una galera puesta en movimiento por

los remos, prosigue su curso sin ningún nuevo impulso (p. 198)

¿Puede la imaginación colocarse en una cierta cadena de pensamiento por una sola o por unas cuantas impresiones? Y, ¿hasta dónde pueden tales procesos continuar sin necesidad de nuevos "datos"?

Cualesquiera que fueran las respuestas que Hume diera a estas cuestiones, tendrían que ser entendidas de tal modo que el caso del matiz de azul faltante y las posibilidades similares no satisficieran a los defensores de las ideas innatas. Incluso si la mente está naturalmente dispuesta a continuar adquiriendo nuevas ideas en una cierta dimensión después de haber dejado de recibir impresiones similares, las ideas en cuestión deben considerarse derivadas de esas impresiones y de aquella disposición de la mente; no son ideas que vinieran o pudieran venir a nosotros independientemente de nuestra percepción o sensación de algo. Hume está de acuerdo con Locke en que el hecho de que la mente tenga ciertas disposiciones naturales o primitivas para adquirir ideas bajo ciertas circunstancias no significa que esté naturalmente dotada de ciertas ideas innatas. Aunque en ningún lado consigue establecer esta distinción con suficiente claridad, su confianza en ella explica sin duda, parcialmente, su complaciente aceptación de la excepción a su "primer principio de la ciencia de la naturaleza humana". Debemos empero confesar que la mayor parte del problema sigue en pie.[9]

La teoría de las ideas no trata solamente del origen de nuestras ideas. También da razón de lo que sucede después de que las ideas ingresan en la mente —cómo tiene lugar el pensar. Podemos llegar a tener una idea particular ante la mente

[9] Hume no puede aceptar la plausible sugerencia de que el hombre inserta el tono faltante advirtiendo ciertos rasgos comunes a todos los miembros del espectro previamente percibidos y advirtiendo también un cierto grado o *motivo* que determina su diferencia. Esto implica que las percepciones de los *tonos particulares son complejas, pues tendrían rasgos distinguibles;* pero lo que da origen al problema es precisamente el hecho de que se supone que las percepciones particulares son simples. El que alguien obtenga una idea *compleja* sin haber tenido una impresión correspondiente no representa amenaza alguna contra el principio de Hume sobre el origen de las ideas.

de varias maneras. Por ejemplo, podemos recordar una impresión anterior. Habiendo visitado en el pasado la capilla del New College, puedo ahora "evocar" la idea que se asemeja exactamente a la impresión que antes tuve. Si éste es realmente un caso de memoria, entre la idea presente y la impresión original habrá una semejanza tanto respecto de los elementos que las integran como respecto del "orden y posición" o la estructura de esos elementos. La distinción entre recordar algo, por una parte, y meramente imaginarlo o tener de ello una idea que no sea una idea de la memoria *[memory-idea]*, por otra, encierra muchas dificultades para Hume. Piensa que debería haber algún modo de reconocer, basándose únicamente en la inspección de la idea, si ésta es o no una auténtica o verídica idea de la memoria; pero no ha de sorprendernos que no encuentre dicho criterio de reconocimiento.[10]

Hay otras maneras por las que podemos llegar a tener ideas particulares ante la mente. Podemos llevar a cabo en una de nuestras ideas complejas una operación de análisis o separación, y llevar así más claramente ante la mente una u otra de las ideas simples de que se compone la idea compleja original. O podemos deliberadamente sintetizar o combinar varias ideas simples en combinaciones previamente desconocidas. De este modo, por ejemplo, podemos formar una idea de una criatura con cabeza y cuello de cabra y cuerpo de cebra. Tal animal no ha sido nunca visto, ni acaso imaginado, pero no tenemos ninguna dificultad para formar una idea de él por cuanto tenemos a mano los componentes necesarios.

Podemos llevar a cabo diversas "acciones" de combinación o yuxtaposición en nuestras ideas, y obtener así nuevas ideas en la mente. De hecho, Hume dice que nada es más libre que la imaginación (p. 10), que está en constante "movimiento", y nada es más veloz que la rapidez de pensamiento. Pero de su libertad o de su movimiento constante no se sigue que los eventos mentales ocurran azarosamente, en completo caos. Hay un orden y una coherencia en los sucesos de la mente, tal como los hay en los eventos más aparentemente caóticos del mundo físico.

[10] Éste es otro ejemplo de las dificultades en que se encuentra Hume al tratar de distinguir diferentes "actos" o "actitudes" mentales únicamente sobre la base de las diferencias entre sus "objetos". Véase más adelante, pp. 113-5 y pp. 329-51.

> Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas en la mente, y que éstos, en su aparición a la memoria o a la imaginación, se introducen unos a otros con un cierto grado de orden y regularidad. En nuestro pensar o discurrir más ponderado es fácilmente observable que cualquier pensamiento particular que irrumpe en la corriente o cadena regular de ideas, es inmediatamente advertido y rechazado. E incluso en nuestras fantasías más disparatadas y más descarriadas, o más aún, en nuestros mismos sueños, encontraremos, si reflexionamos, que la imaginación no corrió totalmente a la ventura, sino que se mantuvo aún una conexión entre las diferentes ideas que se sucedían unas a otras. Si la conversación más vaga y libre fuera transcrita, se observaría inmediatamente algo que la conectaba en todos sus pasos. (*E*, p. 23)

Detrás del aparentemente fortuito y fluctuante curso de ideas opera una "suave fuerza". Ella conduce a la mente de una idea a otra; es una "suerte de atracción" por la cual una idea, "al aparecer, introduce naturalmente a su correlativa" (p. 289). Este lazo o asociación entre las ideas es la causa de que las ideas entren en nuestras mentes como resultado de otras ideas que ya están ahí. Para descubrir los principios de esta asociación debemos hallar las relaciones que mantienen las ideas entre sí cuando la presencia de una de ellas introduce naturalmente a la otra en la mente. Eso explicará qué es lo que nos hace pensar como lo hacemos, y mostrará aquello que realmente es responsable de que pensemos de tal modo. La analogía con la teoría de la gravitación es aquí obvia. Al discutir la asociación de ideas, Hume da a entender que su teoría habría de ser mucho más sistemática y mucho más semejante a la teoría de la gravitación de lo que en realidad resulta ser. Afirma que hay sólo tres principios de asociación de ideas, y firmemente sugiere que es posible dar razón de todas las variadas y complicadas operaciones de la mente atendiendo únicamente a estos tres principios.

Los tres "principios" o relaciones entre ideas, de acuerdo con los cuales la presencia en la mente de una de tales ideas hace surgir naturalmente a la otra, son *semejanza, contigüidad en tiempo o lugar* y *causa y efecto*. Por ejemplo:

> Un retrato lleva naturalmente nuestros pensamientos al original: la mención de uno de los departamentos de un edificio introduce naturalmente una pregunta o un comentario concerniente a los otros; y si pensamos en una herida, difícilmente podemos evitar reflexionar sobre el dolor que le sigue. (*E*, p. 24)

Es difícil creer que todas las operaciones de la mente humana tengan lugar solamente en conformidad con los principios que están aquí tan crudamente ejemplificados. No se puede negar, sin embargo, que las relaciones de semejanza y de causa y efecto son relaciones extremadamente importantes entre nuestras ideas; sin ellas probablemente no podríamos pensar en absoluto. Pero en la mente actúan muchos otros "principios", que Hume llama, igual que a los principios de asociación, disposiciones u operaciones básicas, "naturales" o "primitivas" de la mente. Son principios básicos por lo menos en el sentido de que las razones por las cuales actúan nos son desconocidas. Por tanto, pueden ser tomados, al menos por ahora y tal vez para siempre, como "cualidades *originales* de la naturaleza humana, que no pretendo explicar" (p. 13).

Pese a las sugerencias que encontramos en las partes más programáticas de sus escritos, de que la asociación de ideas, sobre la analogía del principio de la gravitación universal, puede dar razón de todo lo que ocurre en la mente, cuando Hume desciende al trabajo de detalle para explicar los orígenes de algunas de nuestras más difusas formas de pensar, sentir y actuar, no integra todo por la fuerza en un modelo asociacionista rígido. Lo que dice sobre el origen de nuestra creencia en un mundo externo, o de nuestra concepción del yo, por ejemplo, es incompatible con las observaciones generales acerca de la eficacia universal y el poder explicativo de los principios simples de asociación. Esto habla bien de Hume. Su perceptividad y su agudeza filosófica lo conducen a descubrimientos que, como él piensa, están dictados por los hechos, a pesar de que no son aplicaciones directas de la teoría general que afirma defender. Ésta es una de las razones por las cuales el intento de entender a Hume sólo como el sagaz defensor de una simple teoría, o como el "reductor al absurdo" de las teorías de sus predecesores, desemboca en una deformación y un empobrecimiento de sus auténticas opiniones.

Incluso en la breve Parte I del *Tratado,* donde esboza los lineamientos generales de la teoría de las ideas, Hume se aparta del rígido cuadro asociacionista y de la estricta analogía con la teoría de la gravitación tan pronto como trata de dar razón de algo importante que su teoría tendría que poder explicar. ¿Cómo es posible que tengamos ideas generales, es decir, ideas que representan o se refieren a una multitud de particulares diferentes? Tenemos una idea de hombre, bajo la cual queda incluido todo hombre particular, así que parece que de alguna manera pensamos en *todos* los hombres por medio de una sola idea. En parte, el problema surge para Hume, como para Locke y Berkeley, porque tener una idea es tener una entidad distinta y particular ante la mente, y podemos cuestionar cómo esa entidad una puede representar a todas las muchas cosas de que se dice que es idea. Hay muchísimos hombres, y los hay de diferentes tamaños, formas, colores, etc. Parecería que sólo podemos representar (o pensar acerca de) todas esas criaturas a la vez mediante nuestra idea de hombre, si esa idea representa todos los tamaños y todas las cualidades que pueden tener los hombres, o si, por el contrario, no representa ningún tamaño o cualidad en absoluto. De acuerdo con Hume, la mayoría de los filósofos ha pensado que, dado que hay un número infinito de tamaños y de otras cualidades que los hombres pueden tener, la primera vía de la alternativa implica que la mente tiene una capacidad infinita, y puesto que ello es absurdo, ha concluido que todas nuestras ideas generales no representan ningún grado particular ni de cantidad ni de cualidad. ¿Pero entonces cómo podría haber una idea de hombre que no fuera una idea de un hombre de algún tamaño particular o con alguna cualidad en absoluto? Hume, reconociéndose en deuda con Berkeley[11], piensa que no puede haberla.

Sostiene que, aunque la mente no tiene una capacidad infinita, y aunque "no puede formar una noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de grados de cada una", podemos representar todos los grados posibles de cantidad y cualidad "en una forma tal que, por imperfecta que sea,

[11] Hume piensa que el "gran" Berkeley ha hecho "uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras", y sólo intenta "confirmarlo mediante algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y controversia" (p. 17).

puede al menos servir a todos los propósitos de la reflexión y la conversación" (p. 18). Podemos pensar y hablar inteligiblemente de hombres, perros, triángulos, etc., y de ese modo representar, para nosotros mismos y para los otros, toda la diversidad de cosas de esas especies, y aunque pensar y hablar inteligiblemente de tales cosas implica tener una idea ante la mente, no es necesario suponer que nuestra idea no es más que una imagen particular con determinados grados de cantidad y cualidad.

Llegamos a pensar y hablar con términos generales de la siguiente manera. Cuando hallamos una semejanza entre una multitud de objetos con los que nos hemos encontrado, les aplicamos a éstos el mismo nombre. Así, en la mente se establece una suerte de conexión entre este nombre y las cosas de esa clase. Cuando escuchamos el nombre, viene inmediatamente a la mente la idea particular de una de esas cosas. Por ejemplo, cuando, después de haber aplicado la palabra "hombre" a entidades particulares semejantes con las que me he encontrado —Pedro, Pablo, Juan y otros—, escucho esa palabra de nuevo, entonces la idea de Juan, por ejemplo, viene a mi mente. Por supuesto, Juan difiere de Pedro, Pablo y otros, en muchos respectos, y mi idea de Juan es por tanto la idea de un hombre que tiene exactamente las características que él y sólo él tiene. Mi idea es la idea de un hombre blanco, bajo y calvo, y Pedro es alto, negro y cabelludo. Pero escuchar la palabra en esta ocasión no produjo en mi mente la idea de Pedro; produjo sólo la idea de Juan. Puede decirse, no obstante, que la idea que tengo en mi mente representa a todos los hombres —o por lo menos, a todos aquellos con los que me he encontrado—, ya que se ha establecido una conexión entre la *palabra* "hombre" y todos aquellos hombres. Mi costumbre es aplicarles esa palabra a todos ellos. Las ideas de Pedro, Pablo y los otros individuos, no están presentes actualmente en mi mente; pero están ahí, por decirlo así, potencialmente.

> Nos mantenemos en disposición de reconocer cualquiera de ellas, en cuanto un designio o necesidad presente nos la sugiera. La palabra evoca una idea individual, junto con una cierta costumbre; y esa costumbre produce cualquier otra idea individual, si de ello se tiene ocasión. (pp. 20-1)

Decir que la idea de Pedro, la de Pablo, y las ideas de cada uno de los otros, están sólo "potencialmente" en la mente, es decir que algunas de ellas de hecho aparecerían en ella automáticamente bajo ciertas condiciones. La costumbre de aplicar el mismo nombre a cada uno de esos hombres nos coloca en un estado de disposición para recibir cualquiera de las ideas particulares que pudieran constituir contraejemplos de las afirmaciones que hiciéramos acerca de todas las cosas a las que el término se aplica.

> Así, si mencionamos la palabra triángulo, y formamos la idea de un triángulo equilátero particular que corresponde a ella, y en seguida afirmamos *que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí,* las otras ideas individuales de un triángulo escaleno y de un isósceles, que al principio no advertimos, de inmediato se agolpan en nosotros, y nos hacen percibir la falsedad de esta proposición, aunque sea verdadera en relación con la idea que habíamos formado. (p. 21)

Este afortunado estado de cosas parecería hacer del error algo virtualmente imposible, ya que una idea recalcitrante, asociada con la palabra general, rápidamente acude a la mente "si acaso formamos algún razonamiento que no concuerde con ella" (p. 21). De hecho, Hume no explica satisfactoriamente cómo podríamos jamás equivocarnos en nuestras generalizaciones, aunque está de acuerdo en que a veces nos equivocamos.

En cualquier caso, ciertamente cree que el pensar en términos generales proviene exactamente tanto de la aplicación habitual de una palabra a una multitud de cosas semejantes cuanto de la presencia ante la mente de una entidad particular. De hecho, la costumbre es más importante, ya que una misma entidad mental puede estar implicada en el pensar sobre figuras, figuras rectilíneas, figuras regulares, triángulos y triángulos equiláteros. En cada uno de estos casos está implicada una diferente "costumbre" —aquellas palabras se aplican habitualmente a cosas de clases diferentes— aun cuando en todos ellos la misma imagen de un triángulo equilátero de una pulgada de altura puede funcionar como la idea presente a la mente. Pero aunque en estos casos tuviéramos diversas ideas de diferentes figuras, en vez de una sola, lo esencial de la explicación de Hume no cambiaría:

> es evidente *que* formamos la idea de individuos siempre que usamos algún término general; *que* rara vez o nunca podemos agotar estos individuos; y *que* los que quedan están sólo representados mediante el hábito, por el cual los recordamos cuando alguna ocasión presente lo exige. . . Una idea particular llega a ser general al unirse a un término general; esto es, a un término que, por una conjunción habitual, tiene una relación con muchas otras ideas particulares, y que las trae fácilmente a la imaginación. (p. 22)

Simplemente, es un hecho fundamental propio de la mente humana el que la asociación habitual entre una palabra y una multitud de cosas semejantes tenga tal efecto —no es posible explicar más.

Esta explicación de los pensamientos generales es mucho más complicada que la que cabría esperar del simple modelo asociacionista de la teoría de las ideas. Cuando escucho la palabra "hombre", ¿por qué viene a mi mente la idea de Juan? ¿*Por qué aparece esa entidad particular, en vez de alguna de* las otras? El estímulo inmediato fue escuchar la palabra "hombre", y yo sigo la costumbre de aplicar la palabra a cada una de las cosas de una multitud. Puesto que difícilmente puede decirse que la palabra, o el sonido o el aspecto de ella, se asemeja a alguna de esas cosas, o que está causalmente relacionada con ella, la idea de Juan no puede aparecer en mi mente mediante esos principios de asociación. Quizá pueda recurrirse aquí a alguna vaga noción de "contigüidad" —la palabra "hombre" está de alguna manera (pero no literalmente) "adherida" a *Juan y a otros semejantes a él*. Pero, obviamente, esto implica extender considerablemente la teoría. En cierto sentido la palabra "hombre" está "asociada con" Pedro, Pablo, Juan y otros, pero ello no basta para brindarle apoyo a Hume, ya que él cree que todas las "asociaciones" son casos de semejanza, de contigüidad o de causa y efecto. Sin tener en mente algunos modos específicos de asociación, no tendría interés recurrir a la asociación para explicar por qué ciertas ideas siguen a otras en la mente.

La teoría oficial se dilata todavía más cuando intenta explicar cómo actúa en mí la "costumbre" para impedir generalizaciones falsas. Escucho la palabra "hombre" y la idea de Juan

viene a mi mente. Si, sobre la base de esa idea, doy entonces en creer o aseverar que los hombres tienen la piel clara, la idea de Pedro "de inmediato se agolpa" en mí y me hace ver la falsedad de lo que acabo de decir. La idea de Pedro no aparece en mí únicamente como resultado de la aparición de la idea de Juan, sino sólo como resultado de una cierta "costumbre" y del hecho de haber afirmado una generalización falsa. Pero cuando afirmo esa generalización la única entidad relevante ante la mente es mi idea de Juan —erigida, por así decirlo, en mi ilustración de los hombres. Y aunque Pedro se asemeja a Juan en ciertos respectos, su idea no aparece en la mente sólo en virtud de esa semejanza. Algo más la hace acudir, y no simplemente la fuerza del principio de asociación por sí mismo. Para explicar por qué esa idea surge en ese momento, parecería necesario, además de esos principios, algo semejante a un deseo de creer y afirmar la verdad, y cierta habilidad para recordar o producir contraejemplos de nuestras afirmaciones. El comportamiento de los "átomos" mentales no puede estar gobernado únicamente por un principio asociacionista de "gravitación"; y Hume, en efecto, así lo reconoce en casi todas las explicaciones que ofrece de fenómenos psicológicos importantes.

III

LA CAUSALIDAD Y LA INFERENCIA DE LO NO OBSERVADO A PARTIR DE LO OBSERVADO: LA FASE NEGATIVA

Recorramos juntos este amplio campo,
Veamos qué nos ofrece lo cubierto, qué lo descubierto.

Ver, oír, oler —en una palabra, percibir— algo, es para Hume "una mera admisión pasiva de la impresión a través de los órganos de la sensación" (p. 73). Pero no todo lo que acontece en la mente, o todo lo que tiene importancia para la vida humana, es un caso de percepción en este sentido. La gente piensa y tiene creencias acerca de hechos *[matters of fact]* que no percibe en el momento actual. Y para la vida humana es muy importante que esto suceda. Si no tuviéramos tales creencias, dice Hume:

> Nunca sabríamos cómo ajustar medios a fines, o emplear nuestros poderes naturales en la producción de algún efecto. Cesaría de inmediato toda acción, así como la mayor parte de la especulacón. (*E*, p. 45)

La actuación supone a menudo deliberación, y ésta a su vez requiere creencias acerca de diversos medios para los fines que perseguimos y acerca de los resultados probables de los cursos de acción posibles. Puesto que las acciones todavía no ocurren, sus consecuencias no han ocurrido tampoco; de modo que cualquier creencia que sobre ellas tengamos deberá referirse a algo "ausente", a algo que no está presente a nuestras mentes en ese momento. De hecho, basta un poco de reflexión para

mostrar que casi todas nuestras creencias se refieren, al menos parcialmente, a algo que no estamos observando en el presente. ¿Cómo las adquirimos?

> Si se le preguntara a un hombre por qué cree en algún hecho que no presencia —por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia—, daría una razón; y esta razón sería algún otro hecho, tal como una carta que recibiera de él, o el conocimiento de sus propósitos y promesas anteriores... Todos nuestros razonamientos relativos a hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y aquel que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente incierta. (*E*, pp. 26-7)

Pensamos que hay una suerte de conexión entre lo que observamos y la situación que creemos que guarda lo que no observamos al presente, y siguiendo esa conexión *inferimos* lo uno de lo otro. Así pues, adquirimos creencias acerca de lo no observado *mediante algún tipo de inferencia. Efectuamos una* transición de la observación de algo a una creencia respecto de algo que no observamos.

Hume cree que todas estas transiciones son inferencias causales, o "razonamientos... fundados en la relación de *Causa y Efecto*" (*E*, p. 26). Por lo tanto, piensa que para comprender qué es lo que nos hace patente algún hecho que al presente no observamos, debemos comprender la relación de causalidad.

> Es imposible razonar correctamente, sin comprender perfectamente la idea sobre la cual razonamos; y es imposible comprender perfectamente alguna idea, sin *seguirla hasta su origen y examinar la impresión* primaria de la cual surge. (pp. 74-5)

El capítulo anterior esbozó la justificación que da Hume de este principio metodológico general. Pronto estará claro, sin embargo, que hay muchas otras tareas importantes en las cuales se aplica.

Para encontrar en la experiencia el origen de la idea de causalidad, Hume atiende primero al caso de dos cosas que consideraríamos relacionadas como causa y efecto, y se pregunta qué impresiones tenemos cuando las percibimos.

> En primer lugar, encuentro que cualesquiera objetos considerados como causas o efectos, son *contiguos;* y que nada puede actuar en un tiempo o un espacio separados, por poco que sea, de los que corresponden a su existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena de causas, las cuales son contiguas entre sí y respecto de los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos empero que existe. (p. 75)

Hume concluye que la contigüidad es "esencial" a la causalidad (p. 75).

Comúnmente se cree que para Hume la contigüidad es una condición necesaria para que dos cosas estén relacionadas como causa y efecto, pero difícilmente puede decirse que él lo haya afirmado. En realidad, afirma estar buscando las impresiones de que se deriva la idea de causalidad, y admite que no tenemos una impresión de contigüidad *cada* vez que observamos un par de objetos que consideramos relacionados como causa y efecto. Vemos el sol y la mantequilla derretida, y creemos que lo uno es la causa de lo otro, pero no tenemos una impresión de la contigüidad que hay entre ellos o de una cadena de objetos contiguos intermedios. Puede acaso decirse, como Hume sugiere, que en tales casos "suponemos" que hay, no obstante, contigüidad; pero esto es irrelevante para la búsqueda de las *impresiones* que siempre tenemos en todos los casos de causalidad. Tal vez sea cierto que, una vez que adquirimos la idea de causalidad, y sabemos por tanto que la contigüidad le es "esencial", suponemos que hay una cadena de objetos intermedios y que la causa y el efecto son por ende contiguos; pero ciertamente no tenemos una impresión de la contigüidad en cada uno de los casos que considera-

mos como relaciones causales. ¿Cómo sabemos entonces, si es que podemos saberlo en absoluto, que la contigüidad es "esencial" a la causalidad?

¿Suponemos siquiera que la contigüidad se da en todos los casos? Cuando un pensamiento o idea causa otro, ¿creemos que hay literalmente algún contacto entre la causa y el efecto? Hume se interesa especialmente por esta forma de lo que puede llamarse causalidad mental; pero el requisito de que la causa y el efecto sean contiguos hace difícil saber en qué consiste para él la contigüidad. En cualquier caso, nada de lo que dice muestra ni por asomo que "*X* causa *Y*" implique "*X* e *Y* son contiguos". En la *Investigación* nunca menciona la contigüidad como parte de la noción de causalidad.[1]

Se dice que otra relación "esencial" a la causalidad es la prioridad en el tiempo de la causa sobre el efecto. Hume ni siquiera sugiere que tengamos siempre una impresión de esta prioridad, aunque sostiene que busca lo "esencial" a la causalidad tratando de descubrir las impresiones de que se deriva la idea. También aquí parecería que no siempre, o quizá nunca, tenemos una impresión de la prioridad en el tiempo. En realidad *no vemos* que el contacto de dos bolas de billar sea ligeramente anterior al comienzo del movimiento de la segunda bola. Hume cree que *tiene* que haber tal prioridad, y cree contar con un argumento general para probarlo.[2] Pero aun cuando el

[1] Ni siquiera en las llamadas "definiciones" de "causa" al final de la Sección VII, "De la Idea de Conexión Necesaria" (*E*, pp. 76-7), se hace mención alguna de la contigüidad.

[2] Este argumento (p. 76) es extremadamente enredado, y Hume mismo no parece enteramente satisfecho con él. Utiliza una cierta "máxima establecida" para derivar de la suposición de que hay una causa simultánea con su efecto la consecuencia de que todas las causas serían simultáneas con sus efectos. Se sostiene, a su vez, que ello implica "no menos que la destrucción de esa sucesión de causas que observamos en el mundo; y en verdad, la absoluta aniquilación del tiempo". *Así pues, ninguna causa puede ser simultánea con su efecto, sino que debe existir u ocurrir antes que él.* La dificultad es que la "máxima" empleada para derivar esa fuerte conclusión es: "un objeto, que existe durante algún tiempo en su perfección total sin producir otro, no es su única causa, sino que es ayudado por algún otro principio que lo saque *de su estado de inactividad y lo haga ejercer la energía que ocultamente* poseía". Y ello implica directamente que ninguna causa puede existir "en su perfección total" en ningún momento antes de que su efecto exista, lo cual contradice la conclusión deseada.

argumento tuviera éxito, y quedara demostrado que la prioridad es "absolutamente necesaria" para la causalidad, esto no necesariamente le serviría a Hume en su búsqueda de las impresiones de que se deriva la idea de causalidad. Mostrar que un cierto *Y* es un elemento esencial de la idea de *X* no es mostrar que cada vez que observamos un *X* tenemos una impresión de *Y*. La más grosera interpretación del "primer principio de la ciencia de la naturaleza humana" de Hume podría sugerir que sí lo es, pero Hume mismo parece reconocer la diferencia.

El punto importante que Hume quiere establecer es que, aunque en todos los casos de causalidad tuviéramos impresiones de contigüidad y prioridad, ello no bastaría para explicar el origen de la idea de causalidad. Dos objetos pueden estar relacionados por contigüidad y por prioridad temporal de un modo "meramente coincidental". Si en el preciso momento en que miro el semáforo se enciende el verde, no consideraré que mi mirada fue la causa del cambio de luz. Así que debe de haber algún otro elemento en la idea de causalidad, o en su origen, que no se ha tomado en cuenta todavía.

¿Cuál es la diferencia entre un caso genuino de causalidad y lo que llamamos una "coincidencia"? Obviamente, en el caso de la causalidad una cosa *produce* otra, pero decir esto no es más que decir que ambas están causalmente conectadas. Creemos que cuando dos eventos están relacionados causalmente el segundo ocurre *a causa* del primero, pero esto no es realmente mejor. Podríamos creer que el segundo *no habría* ocurrido si no hubiese ocurrido el primero; o que, dado el primero, el segundo *tuvo que* ocurrir. Estas afirmaciones no son equivalentes, y aunque realmente no explican nada, representan diferentes maneras toscas y fáciles de expresar lo que creemos cuando pensamos que dos eventos contiguos, uno de los cuales es temporalmente anterior al otro, están relacionados causal y no sólo coincidentalmente. Hume dice que creemos que hay una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto.

Al considerar cualquier caso particular de causalidad observado, no podemos hallar ninguna impresión que sea impresión de la conexión necesaria entre la causa y el efecto. Podemos observar que *A* ocurrió antes que *B* y que fue contiguo a éste, pero no podemos tener una impresión de que *B* ocurre

porque A ocurrió, o una impresión del hecho de que *B no habría ocurrido* si *A* no hubiese ocurrido. Por supuesto, a menudo decimos cosas como "vi que la bola blanca metió a la bola roja en la buchaca", o "vi que la piedra rompió la ventana", y "meter. . ." y "romper. . ." son verbos causales. Pero para Hume tales oraciones no refieren impresiones singulares. No podrían referir la única impresión que hubiera tenido una persona. Algunas de las razones de esto se aclararán posteriormente.

Si en ningún caso particular de causalidad tenemos una impresión de la conexión necesaria entre la causa y el efecto, parecería que el principal principio metodológico de Hume debe ser abandonado. La idea de causalidad parece ser un contraejemplo del principio de que todas las ideas surgen en la mente como resultado de sus impresiones anteriores correspondientes. Hume está consciente de la amenaza que esto plantea, y admite, aunque con cierto disimulo, que el principio tendría que ser abandonado si no se encontraran las impresiones de que se deriva la idea de causalidad (p. 77). Esto nos da una nueva prueba de que considera que dicho principio es contingente.

Hume hace algunas de sus mayores contribuciones a la filosofía cuando renuncia a la búsqueda directa de la impresión de la conexión necesaria en la experiencia perceptiva e intenta salvar su principio fundamental mediante un procedimiento indirecto. Concéntrase en la inferencia o la transición que efectuamos de la causa al efecto, o de lo observado a lo no observado, y se pregunta qué nos determina a efectuarla, en general y en las formas particulares en que la efectuamos. Hay que entender que Hume procura plantearse cuestiones enteramente empíricas, cuyas respuestas contribuyan a la ciencia del hombre. La parte principal de su discusión sobre la causalidad es, claramente, "un intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales".

Considerada simplemente dentro del marco de la teoría de las ideas, la investigación sobre lo que *hacemos* y lo que nos lleva a hacerlo —es decir, por qué hacemos la inferencia que nos lleva de lo observado a lo no observado— podría parecer un rodeo considerable. Hume invierte mucho tiempo en responder cuestiones que no se refieren en realidad a las impresiones de

que se deriva la idea de causalidad, sino más bien al cómo y al por qué de las creencias que tenemos acerca de lo que al presente no observamos. Se interesa por ciertos modos humanos naturales de pensar, por ciertos fenómenos más o menos mentales que ocurren en ciertas circunstancias.

En determinadas ocasiones, cuando estamos ante cierto objeto o evento, todos nosotros uniformemente esperamos que exista algún otro objeto particular o que ocurra algún otro evento. O, más en general, tenemos una creencia acerca de algo que al presente no estamos observando. Lo que Hume quiere comprender es este fragmento de la vida humana. Ya hemos visto la importancia que tiene el hecho de que esto se lleve a cabo.

Parecería plausible decir que nadie podría siquiera entender en qué consiste el hecho de que algo ocurra, o el de que algo comience a existir, si no creyera también que tuvo una causa. Desde este punto de vista, saber o creer que algo comenzó a existir implicaría necesariamente creer que alguna otra cosa existía y que ésta fue su causa. Esto significaría aceptar el principio causal tradicional según el cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia. Ahora bien, Hume cree que todas las inferencias que nos llevan de lo observado a lo no observado están "fundadas en la relación de causa y efecto", y, en cierto sentido, está de acuerdo en que todo evento debe tener una causa; pero piensa que el modo tradicional de comprender el principio causal es completamente equivocado.

Se ha pensado que es "intuitiva" o "demostrativamente" cierto que todo evento tiene una causa —la mera comprensión del principio sería suficiente para garantizar su aceptación. Hume sostiene que no lo es, y que el principio no admite una prueba deductiva concluyente. Cualquiera que sea la certeza que tengamos de que todo evento tiene una causa, ésta no se deriva solamente de nuestra comprensión de la idea de un evento o de la idea de que algo comienza a existir. Pero la certeza intuitiva o demostrativa sólo puede provenir de "la comparación de ideas", de modo que el principio no es intuitiva o demostrativamente cierto.

Hume concede que es demostrativamente cierto que todo *efecto* tiene una causa, "siendo efecto un término relativo, cuyo correlativo es causa" (p. 82). De tal manera que una

cosa no podría ser un efecto a menos que tuviera una causa. Pero esto no establece el principio causal de que todo *evento*, o todo lo que comienza a existir, debe tener una causa. Aunque todo marido debe tener una mujer, no se sigue de ahí que todo hombre debe estar casado. El principio causal necesita mejores pruebas.

Hume arguye, muy en general, que ningún argumento podría nunca demostrar que el principio es verdadero. Si fuera "demostrativamente verdadero" que todo lo que comienza a existir tiene que tener una causa de su existencia, entonces, afirma, sería absolutamente imposible que algo comenzara a existir sin una causa. Pero sostiene que no es absolutamente imposible que algo comience a existir sin una causa, en vista de la complicada argumentación que sigue. Todas las ideas distintas son separables unas de otras. La idea de que *A* comienza a existir es "evidentemente distinta" de la idea de una causa de que *A* comience a existir. Por tanto, podemos separar en la mente una idea de la otra; podemos concebir que un objeto llegue a la existencia sin tener que unir a esta concepción la idea de una causa de que dicho objeto llegue a la existencia. Todo lo que podemos concebir es posible en el sentido de que no implica ninguna contradicción. Pero todo lo que, en este sentido, es posible, no puede ser refutado "mediante ningún razonamiento a partir de meras ideas" (p. 80). Y puesto que es imposible demostrar que algo es necesario si no es mediante un razonamiento a partir de meras ideas, la necesidad de que todo lo que comienza a existir tenga una causa no puede nunca demostrarse. Así pues, el principio causal tradicional no es demostrativamente cierto.

Éste es para Hume un argumento muy importante, pero resulta difícil saber cómo podríamos aprovecharlo. Para empezar, Hume piensa que la idea de que *A* comienza a existir es "evidentemente distinta" de la idea de una causa de que *A* comienza a existir. ¿Pero en qué consiste el que dos ideas sean "distintas"? ¿Cómo podemos determinar si la idea de *X* es distinta o no de la idea de *Y*? Una sugerencia es que tenemos dos ideas distintas sólo cuando pueden ser separadas sin contradicción. Es contradictorio decir de alguien que es un marido y no tiene una mujer, pero aparentemente no es contradictorio decir de algo que comenzó a existir pero no tuvo una causa.

Hay aquí dos dificultades por lo menos. En primer lugar, si esto es lo que Hume tenía en mente, entonces no puede decirse que *haya propuesto* su argumentación para concluir que no es imposible (en el sentido de que no implica contradicción) que algo comience a existir sin una causa. En un principio parecía que con ese propósito argumentaba partiendo de la distinción de dos ideas; pero si la posibilidad de separar dos ideas sin contradicción es la prueba de su distinción, entonces Hume está simplemente *postulando* que la negación del principio causal no es contradictoria. No ofrece ninguna argumentación independiente.

En segundo lugar, aunque Hume se apoyara directamente en la ausencia de contradicción para probar la posibilidad quedaría en pie la cuestión de cómo saber si esa prueba se cumple. ¿Qué es una contradicción? Si simplemente es una proposición que no puede de ningún modo ser verdadera, el "argumento" de Hume se reduciría a una mera aserción de la posibilidad de que algo comience a existir sin una causa. ¿Pero qué fundamento tiene tal aserción? Afirmar que "*A* comenzó a existir sin una causa" no es contradictorio, sobre la base de que es posible que algo comience a existir sin una causa, equivale a retirar el argumento propuesto. Hume está tratando de establecer que es posible.

No nos ayudará decir simplemente que una contradicción es una proposición "lógicamente" incapaz de ser verdadera --que viola o niega un principio de lógica. No sería suficiente aun en el caso de que los principios de lógica pudieran ser identificados independientemente. Se supone que es demostrativamente cierto que todo marido tiene una mujer, y que por tanto es contradictorio decir de alguien que es un marido pero carece de mujer; ¿pero cuál es el principio de lógica que aquí resulta negado? El enunciado parece tener la forma "$(\exists x)(Fx. \sim Gx)$"; este esquema puede ser satisfecho, y por ende no contradice ningún teorema de lógica.

Por supuesto, es natural replicar que "Hay un marido que carece de mujer" no tiene realmente aquella forma. La idea de tener una mujer está incluida, se argüirá, en la idea misma de ser marido. Ser marido consiste precisamente en tener una mujer —éstas son una y la misma idea, o la segunda está incluida en la primera. Por lo tanto, "Hay un marido que carece de mujer" tiene en realidad la forma "$(\exists x)(Gx.Hx. \sim Gx)$", y este es-

quema no puede ser satisfecho. De manera que "Hay un marido que carece de mujer" es a fin de cuentas la negación de una verdad de la lógica, y es por tanto contradictorio.

Obviamente, esta línea de argumentación, por plausible que sea, emplea esencialmente la noción de ideas "mismas" o "distintas". Dice, en efecto, que un enunciado es contradictorio si es la negación de un principio de lógica, ya sea directamente o cuando algún término del enunciado es reemplazado por otro término que representa la misma idea. Pero entonces la noción de mismidad o de distinción de ideas está usada en la prueba de la contradicción, mientras que la contradicción fue originalmente invocada para explicar la mismidad o la distinción de las ideas. En realidad, Hume no ofrece en este punto ningún argumento no circular. Cree poder comenzar por la "evidente" distinción de dos ideas, pero no dice nunca cómo podemos reconocer esa distinción.[3]

Podría pensarse que es posible reconocerla mediante algún tipo de experimento de pensamiento. Consistiría en tomar las ideas en cuestión y ver si de hecho es posible tener en la mente una sin la otra, o si es posible aplicar una de ellas a una cierta cosa sin aplicarle a la vez la otra. Presumiblemente, no es posible hacer esto con la idea de ser marido y la idea de tener una mujer. Puesto que el experimento mental falla, las ideas no son distintas. Si Hume siguiera este camino como medio para afirmar que algo puede comenzar a existir sin una causa, no todo iría viento en popa.

En primer lugar, la prueba no es en realidad una prueba de la identidad o la indistinción de las ideas. De acuerdo con Hume, "la mente no puede formar ninguna noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de grados de cada una" (p. 18), de tal manera que es imposible formar una idea de una

[3] Las dificultades planteadas en las dos páginas anteriores serán familiares a todo estudiante de filosofía reciente por los escritos de Quine. Véase especialmente el clásico Quine (1). El hecho de que las objeciones de Quine al positivismo se trasladen tan fácilmente a la teoría de las ideas de Hume, muestra quizá cuán poco se ha progresado en la naturaleza del conocimiento "demostrativo" desde Hume. Estaría exactamente tan fuera de lugar decir que la presente objeción al argumento de Hume reside sólo en exigencias arbitraria e irrazonablemente estrictas, como lo estaba el decir que Quine, en "Two Dogmas", imponía simplemente normas de adecuación arbitraria o irrazonablemente estrictas a cualquier explicación de la sinonimia.

línea recta sin formar una idea de una línea de una cierta medida específica. Pero si en una ocasión particular formamos una idea de una línea recta de una pulgada de longitud, ello no muestra que la idea de ser una línea recta y la idea de medir una pulgada de longitud sean la misma idea, o que la segunda esté incluida en la primera o sea una parte de ella. Hay un sentido en que no es verdad que "todas las ideas que son diferentes son separables" (p. 24), aunque esto no nos impide hacer entre ellas lo que tradicionalmente se ha llamado una "distinción de razón".

Cuando consideramos una esfera de mármol blanco, por ejemplo, no tenemos ideas separables del color y de la forma. Pero si pensamos en la esfera de mármol blanco, primero en relación con una esfera de mármol negro y después en relación con un cubo de mármol blanco, "encontramos dos semejanzas separadas en lo que anteriormente parecía, y en realidad sigue siendo, perfectamente inseparable" (p. 25). Así que distinguimos entre el color y la forma de la esfera blanca, no directamente, mediante una separación actual de ambos, sino sólo cuando consideramos la esfera bajo "diferentes aspectos".

> Cuando consideramos sólo la figura de la esfera de mármol blanco, formamos en realidad una idea conjunta de la figura y el color, pero tácitamente llevamos nuestra atención a su semejanza con la esfera de mármol negro. Y del mismo modo, cuando consideramos sólo su color, dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. De esta manera hacemos acompañar a nuestras ideas de una especie de reflexión, de la cual somos en gran medida inconcientes a causa de la costumbre. Quien nos pida que consideremos la figura de una esfera de mármol blanco sin pensar en su color, pide una imposibilidad; lo que en realidad pide es que consideremos el color y la figura unidos, pero manteniendo aún a la vista la semejanza con la esfera de mármol negro, o con cualquier otra esfera de cualquier color o sustancia. (p. 25)

Así pues, la prueba no consiste en una cabal introspección. El resultado dependerá de la "reflexión" particular que hagamos

—de los rasgos que consideremos relevantes y las "semejanzas" que tengamos en mente.

Pero ya que en el presente argumento Hume se interesa más bien en la distinción de dos ideas que en su identidad, podría pensarse que ésta en realidad no importa. Si *podemos* concebir que una cosa comienza a existir sin concebir que tenga una causa, ¿no prueba esto todo lo que Hume necesita?

Creo que la respuesta a esta pregunta es "no". Si la prueba de que una cierta cosa es o no concebible consiste sólo en el intento concienzudo de ejecutar un cierto acto mental y en una afirmación sincera acerca del resultado, entonces el hecho de que sea concebible que algo comience a existir sin una causa no establece la posibilidad de que algo comience a existir sin una causa. No muestra que no hay contradicción en esa supuesta posibilidad. Y esto es lo que Hume tiene que mostrar.

Así lo ha afirmado William Kneale (Kneale (1), pp. 79-80). La conjetura de Goldbach, según la cual todo número par es la suma de dos primos, no ha sido nunca probada ni refutada. Se ha puesto a prueba una gran cantidad de números pares y todos ellos han resultado ser la suma de dos primos, pero no se ha encontrado ninguna prueba general en ningún sentido. Parece fácil concebir que la conjetura de Goldbach sea probada algún día, aunque esto no quiere decir que sea fácil creer que será probada. Pues puedo también concebir que sea refutada o que alguien pruebe su negación, quizá hallando un número par muy grande que no sea la suma de dos primos. Puedo concebir que una computadora dé con tal número el día de mañana.

Así pues, si lo intento concienzudamente, sinceramente encuentro que puedo concebir tanto que la conjetura de Goldbach sea probada como que sea refutada. Pero la conjetura misma es verdadera o es falsa, y si es verdadera es necesariamente verdadera, y si es falsa es necesariamente falsa. Si es verdadera, entonces, cuando concebí que fuera refutada, concebí algo necesariamente falso y por lo tanto imposible; y si es falsa, entonces, cuando concebí que fuera probada, concebí algo necesariamente falso y por lo tanto imposible. En cualquiera de los dos casos he concebido algo que es realmente imposible. De modo que la concebibilidad no es prueba adecuada de la posibilidad. Por supuesto, si "concebible" se entiende simplemente como "no contradictorio", entonces podría decirse que implica la posibili-

dad, y según esto, no todo lo que he dicho que puedo concebir sería en realidad concebible después de todo. Pero esto nos llevaría de nuevo a la primera crítica al argumento de Hume —la de que no se ha dado ninguna prueba no circular de la contradicción, la concebibilidad o la posibilidad. Estaríamos de vuelta en la noria.

Pese a su importancia, el tratamiento que hace Hume de todo este asunto es cuando menos superficial. En ninguna parte ofrece siquiera el inicio de una explicación satisfactoria del "razonamiento a partir de meras ideas". Ello se debe probablemente a que su auténtico interés se encuentra en otro lado.

Hume discute contra la certeza intuitiva o demostrativa del principio causal con el fin de mostrar que la "opinión" de que todo *evento*[4] *tiene que tener una causa sólo puede surgir* de la experiencia. Como estudioso de la mente humana, quiere saber *cómo* surge esa "opinión". ¿Qué es lo que en la naturaleza humana y en la experiencia humana conduce a la gente a creer que todo evento tiene que tener una causa? Al rechazar la certeza intuitiva o demostrativa de la máxima causal cree haber desenmascarado una respuesta equivocada a tal cuestión, pero lo que le interesa sobre todo es proponer su propia explicación positiva. No sólo busca el origen de la "opinión" de que todo evento debe tener una u otra causa; se pregunta qué nos lleva a creer que este evento particular fue causado por aquel evento particular y a creer que tendrá él mismo tales y cuales efectos particulares. Quiere saber por qué y cómo hacemos las inferencias particulares que nos llevan de un evento o estado de cosas a otro. Hume emplea la mayor parte del tiempo que dedica a la causalidad intentando dar respuesta a esta cuestión.[5]

[4] Cuando habla de causas y efectos Hume sólo se refiere a "objetos" o, a veces, al "comienzo de la existencia" de un objeto (como efecto). En lo que sigue normalmente me referiré a eventos como términos de la relación causal. Al hacerlo así me aparto de la letra de la doctrina de Hume, pero habría que ver si alguna concepción importante de esa doctrina se ve negada o dañada por el cambio.

[5] Hume afirma que el rodeo que dará en la búsqueda de la *fuente* de la idea de conexión necesaria consistirá en tratar de responder a las dos siguientes cuestiones: (i) por qué creemos que todo lo que comienza a existir debe tener una causa, y (ii) cómo y por qué llegamos a creer, respecto de una causa particular, que tendrá tales o cuales efectos particulares (p. 78). Pero habien-

Podemos mirar por la ventana y ver llover y, aunque no podamos ver la calle, inferir, y por tanto llegar a creer, que la calle está mojada. ¿Por qué, teniendo la primera creencia, adquirimos esa creencia particular acerca de la calle? ¿Por qué no llegamos a creer que está pavimentada de oro? Hume trata de dar respuesta a esta cuestión preguntando en qué circunstancias hacemos en realidad tales inferencias.

En primer lugar, toda inferencia debe comenzar por algo, y las inferencias en que estamos interesados comienzan todas por algo presente a la mente y proceden hacia una creencia sobre algo que no está presente a la mente en ese momento. Hume dice que todas las inferencias de ese tipo comienzan por una *impresión*, sea de los sentidos o de la memoria. Sin una impresión como punto de partida o fundamento, el razonar de causas a efectos constituiría una mera hipótesis; podríamos razonar que si *A* existiera entonces *B* existiría y que si *B* existiera entonces *C* existiría, y continuar de esta manera; pero en ningún momento podríamos extraer una creencia incondicional a menos que hubiera alguna impresión presente a la mente que sirviera como fundamento de la inferencia. Pero aunque se requiere una impresión para inferir lo no observado a partir de lo observado, ello no es en modo alguno suficiente. El mero hecho de tener una impresión de *A* no es nunca suficiente en sí mismo para hacer surgir ninguna creencia acerca de algo que no está presente a la mente en ese momento.

Podría pensarse que tener una impresión de *A* sería suficiente para hacer surgir tal creencia si pudiéramos probar, valiéndonos únicamente de un razonamiento demostrativo, que si *A* existe, entonces otra cosa *B* también existe. Si *B* es

do mostrado que recurrir al "razonamiento que sólo parte de ideas", no podrá responder (i), y que por tanto hay que recurrir a la experiencia, no continúa el intento de responder directamente la cuestión de cómo la experiencia hace surgir esa creencia general. En vez de ello, encuentra que "será más conveniente subsumir dicha pregunta bajo la siguiente: *¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros?*... Quizá en última instancia descubramos que la misma respuesta servirá para ambas preguntas" (p. 82). La larga explicación de nuestra creencia relativa a causas y efectos particulares puede, pues, ser empleada también para dar cuenta de la creencia general.

algo que no está en ese momento presente a la mente, habríamos hecho entonces, únicamente sobre la base de la impresión, una inferencia que nos llevó de algo presente a la mente a algo que no lo está. De nuevo, tal como lo hizo en el caso del principio causal tradicional, Hume sostiene que eso es imposible. Así como antes intentó mostrar que del hecho de que un objeto existe no podemos deducir que tiene en general una causa, así ahora sostiene, con igual fundamento, que del hecho de que un determinado objeto existe no podemos deducir que tiene esta o aquella causa o este o aquel efecto particulares (pp. 86-7). Esta conclusión se obtendría directamente si el argumento anterior fuera concluyente.

Como el anterior, el presente argumento recae obviamente en el uso acrítico de nociones tales como "ideas distintas", "separabilidad", "concebibilidad", y otras; e incluso aquí Hume se esfuerza menos por explicarlas o justificarlas. Pero el núcleo del argumento está bastante claro. Hume cree que si nuestro mero entendimiento de algo, *A*, que se encuentra ahora presente a la mente, no es suficiente en sí mismo para llevarnos a creer algo acerca de lo no observado —si la inferencia que lleva de lo observado a lo no observado no es nunca demostrativa—, entonces sólo la experiencia puede llevarnos a hacer tal inferencia. Y su principal interés está en saber en qué consiste nuestra experiencia: qué es lo que ha de contener, además de la impresión de *A*, para llevarnos a una creencia particular acerca de una cosa particular que no está presente a nuestras mentes en ese momento.

¿En qué situaciones hacemos realmente inferencias que nos llevan de lo observado a lo no observado? ¿En qué circunstancias llegamos a creer que dos cosas están causalmente relacionadas, o a creer que una cosa *B* tendrá lugar porque observamos que una cosa *A* tiene lugar ahora? "Después de descubrir la conjunción constante de cualesquiera objetos", dice Hume, "hacemos una inferencia que nos lleva de uno de los objetos al otro" (p. 88). Siempre que los hombres observan un objeto o un evento particular que pertenece a una clase de cosas que en su experiencia ha estado constantemente en conjunción con una clase de cosas diferente, llegan a creer que existe o tendrá lugar un objeto o evento de la segunda clase. Observamos conjunciones constantes entre cosas

de dos géneros, y entonces, al observar una cosa del primero, llegamos a creer que existe una cosa del segundo. Hume cree que ésta es una generalización universal verdadera respecto de la conducta humana.

¿Cómo es posible explicar la verdad de esta generalización? Hume sostiene haber descubierto las circunstancias bajo las cuales tienen lugar las inferencias que van de lo observado a lo no observado, pero quiere comprender el mecanismo, por así decir, mediante el cual aquellas inferencias ocurren en esas circunstancias. ¿*Cómo* opera en nosotros, para darnos una creencia acerca de lo no observado, una conjunción constante experimentada? ¿Qué es lo que en la experiencia de una conjunción constante de eventos de la clase *A* y eventos de la clase *B* nos "determina", cuando observamos un *A* particular, a adquirir una idea de un *B*, y luego a creer que un *B* tendrá lugar?* Hume pregunta:

> Si la experiencia produce la idea mediante el entendimiento o mediante la imaginación; si estamos determinados a efectuar la transición por la razón, o por una cierta asociación y relación de percepciones. (pp. 88-9)

Su respuesta a esta cuestión niega que la "razón" o el "entendimiento" sean las fuentes de tales inferencias, basándose en que ninguno de ellos puede nunca justificarse razonable o racionalmente. Éste es su más célebre resultado escéptico. Y no hay duda de que Hume le atribuía este sentido escéptico. Pero la contribución de Hume a la filosofía no se detiene en ese resultado negativo, el cual fue propuesto con una finalidad positiva definida. Comprender esta finalidad es la mejor manera de apreciar el carácter de la teoría de la naturaleza humana que Hume propone.

* Traduzco aquí por "eventos de la clase *A*" la expresión "*A*s" y por "eventos de la clase *B*" la expresión "*B*s". En adelante dejaré esas expresiones, "*A*s" y "*B*s", tal como se encuentran en el original. Debe entenderse que podrían traducirse también por "objetos de la clase *A* (o de la especie *A*)" —o *B*, naturalmente— o por "cosas de la clase *A* (o de la especie *A*)" —o *B*—, u otras, dependiendo del contexto. Por su parte, las expresiones "un *A*" y "un *B*" traducen literalmente las originales "*an A*" y "*a B*", las cuales podrían traducirse igualmente por "un evento (objeto, cosa, etc.) de la clase (o de la especie) *A* (o *B*)". Véase, sin embargo, la nota 4 del autor a este capítulo. (N. del T.)

De acuerdo con la teoría tradicional de la creencia, los hombres, en tanto que son racionales, llegan a creer algo sopesando las consideraciones de ambos lados y decidiendo creer aquello para lo cual encuentran la mejor evidencia o la justificación más adecuada. Hume rechaza esta explicación mostrando que nunca es razonable o justificable ninguna inferencia que lleve de una pasada conjunción constante de *A*s y *B*s y un *A* observado en el presente a una creencia en que tendrá lugar un *B*. Las experiencias pasadas y presentes de esa índole no nos dan razón en absoluto para creer nada acerca de lo no observado. Pero Hume piensa que no hay duda de que adquirimos, exactamente en esas circunstancias, creencias acerca de lo no observado. Por lo tanto, o bien la teoría tradicional de la creencia está equivocada en cuanto al modo como adquirimos de hecho las creencias, o bien no somos seres racionales respecto de ninguna de aquellas creencias que más fundamentales resultan para la vida humana.

Si, como Hume cree, no estamos "determinados por la razón" a inferir lo no observado de lo observado, entonces ha de haber alguna otra explicación de cómo y por qué lo hacemos. Hume busca esa explicación en lo que llama "la imaginación". Trata de encontrar esos principios "de asociación y relación de percepciones", esas disposiciones naturales y primitivas de la mente, que son responsables de que hagamos tales inferencias. La búsqueda de tales principios es precisamente el estudio naturalista y experimental de la naturaleza humana que Hume define. Su necesidad se plantea con mayor claridad una vez que la tradicional teoría de la razón y la creencia ha sido refutada. Esta tarea destructiva o negativa es el núcleo del argumento escéptico de Hume.

Hume condena como injustificable todo un modo de inferencia o un patrón de razonamiento. Afirma que la experiencia pasada de una conjunción constante entre *A*s y *B*s, y una impresión presente de un *A*, no nos da "ninguna razón en absoluto" para creer que tendrá lugar un *B*.[6] Así pues, el modo

[6] Hume se concentra en los casos en que la correlación es perfecta —*todo* *A* ha sido seguido por un *B*. Pero, desde luego, la mayor parte de nuestro razonamiento experimental no ocurre así: no procede según correlaciones tan perfectas. Hume está de acuerdo con esto, y en las secciones "De la probabilidad de los casos de azar" y "De la probabilidad de las causas", discute los

de inferencia que le interesa podría representarse en términos completamente generales como sigue:

(*EP*) Todos los *A*s observados han sido seguidos por *B*s.

(*IP*) Se observa ahora un *A*.

Por lo tanto, (*EF*) Tendrá lugar un *B*.[7]

Según Hume, siempre que dos enunciados de la forma de *EP* e *IP* son verdaderos respecto de la experiencia de una persona particular, entonces esa persona inferirá de hecho, y por ende llegará a creer, un enunciado de la forma de *EF*. Pero, afirma, dicha persona no está "determinada por la razón" a hacerlo así. Por supuesto, habrá una razón *por la cual* cree lo que cree. Ésta es precisamente la que Hume, como estudioso de la ciencia del hombre, trata de encontrar; él busca explicaciones causales de la conducta humana. Pero para mostrar que la operación de la "razón" del hombre no es lo que lo lleva a aquella creencia, Hume afirma que el hombre no tiene razón *para* creer lo que cree. Su creencia no tiene apoyo o justificación racional. No tiene, y no puede tener, una creencia razonable de que tendrá lugar un *B*. Para plantearlo más enérgicamente, aun cuando *EP* e *IP* fueran verdaderos respecto de alguna persona, no sería para ella más razonable creer que tendrá lugar un *B* que creer que no tendrá lugar un *B*. En la competencia por los grados de racionalidad, todas las creencias posibles acerca de lo no observado están em-

orígenes de nuestras creencias cuando están basadas en "los casos de azar" o cuando nuestra experiencia es "mixta". Pero si muestra que nuestras inferencias que concluyen algo sobre lo no observado no son razonables o justificadas cuando se basan en correlaciones sin excepción, entonces habrá mostrado igualmente que no son razonables o justificadas en los casos "mixtos". En aras de la brevedad, me concentraré, como Hume, en los casos en que la correlación es perfecta.

[7] Empleo "*EP*" para representar un enunciado de esta forma sobre la *experiencia pasada*, "*IP*", para una descripción de una *impresión presente*, y "*EF*" para un enunciado sobre una *experiencia futura* o, puesto que el evento predicho no necesita ser experimentado, un *evento futuro*. De ese modo pongo el problema en términos de pasado y futuro, para que tenga el efecto dramático usual, a pesar de que ello no expresa el interés de Hume en toda su generalidad. Lo que está en cuestión es cualquier inferencia en absoluto que proceda de lo observado a lo no observado, así que también las creencias sobre eventos pasados o presentes no observados surgirán de esta manera.

patadas en último lugar. Pero, por supuesto, aquella persona creerá de hecho que tendrá lugar un *B*. Esto no está en cuestión.

El primer paso (y el más importante) del argumento que conduce a esta alarmante conclusión, es el siguiente:

> Si la razón nos determinara, procedería según el principio *de que los casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y de que el curso de la naturaleza sigue siendo siempre uniformemente el mismo.* (p. 89)

Llamo principio de uniformidad a la proposición subrayada. Hume afirma aquí que todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado proceden de acuerdo con la suposición de que dicho principio es verdadero. El resto de su argumento se propone establecer que nadie puede nunca creer razonablemente en el principio de uniformidad, y que por consiguiente nadie puede nunca creer razonablemente nada acerca de lo no observado sobre la base de lo que ha observado.

Una de las maneras de apoyar una creencia propia en una proposición particular consiste en descubrir una prueba demostrativa o deductiva de ella. De acuerdo con Hume, ello equivaldría a mostrar que la proposición en cuestión no puede en modo alguno ser falsa. Pero para establecer el principio de uniformidad no puede usarse ningún argumento demostrativo de este tipo, ya que:

> Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza; lo cual prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable a favor de su posibilidad, y constituye por sí mismo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario. (p. 89)

Pero podemos apoyar una creencia propia o bien mediante un razonamiento demostrativo, que procede *sólo* a partir de ideas, o bien confiando en los hallazgos de la experiencia sensorial. Para Hume, éstas son las dos únicas maneras como pueden ser apoyadas o justificadas las creencias.

El principio de uniformidad no puede establecerse únicamente por observación, puesto que hace una afirmación acerca

de cosas que no son y no han sido observadas. Afirma que los casos *no* observados son semejantes en ciertos respectos a los observados. Por lo tanto, cualquier justificación experimental del principio de uniformidad debe consistir en una inferencia justificada que, partiendo de lo que *ha* sido observado, concluya en la verdad del principio. Pero de acuerdo con el primer paso del argumento, *toda* inferencia que va de lo observado a lo no observado está "fundada en la suposición" de que el principio de uniformidad es verdadero, de lo cual se sigue, particularizando, que cualquier inferencia que a partir de lo observado llegue a la verdad del principio de uniformidad, estará ella misma "fundada en la suposición" de que el principio es verdadero. *Por lo tanto, no puede darse ninguna justificación* experimental del principio de uniformidad sin asumir que éste es verdadero, lo cual sería "evidentemente caer en un círculo, y dar por supuesto el punto mismo que está en cuestión" (*E*, p. 36). Así pues, nadie puede nunca tener justificación alguna para creer en el principio de uniformidad. Y puesto que todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado están "fundadas" en ese principio, nadie puede creer razonablemente nada acerca de lo no observado. No estamos "determinados por la razón" a creer lo que creemos acerca de lo no observado.

Este argumento escéptico podría ser atacado por muchos puntos diferentes, pero quiero concentrarme en una línea de crítica que parece ser fundamental. No sorprenderá que se refiera al primer paso del argumento. ¿Qué quiere decir Hume cuando afirma que toda inferencia que va de lo observado a lo no obsevado está "fundada en la suposición" de que el principio de uniformidad es verdadero o "procede según" él? Sólo cuando comprendamos qué es lo que significa esto podremos ver el auténtico origen de su escepticismo.

El mismo principio de uniformidad oscurece aquella afirmación. ¿Es siquiera posible formular un principio que pueda servir como "fundamento" de todas esas inferencias sin que sea tan obviamente falso que ningún hombre cuerdo estaría siquiera inclinado a aceptarlo?[8] No quiero minimizar la impor-

[8] Sería absurdo sugerir que al inferir el futuro del pasado uno se compromete a sostener algo tan claramente falso, e incluso incoherente, como "el futuro es exactamente igual que el pasado en todo respecto", "toda especie de

tancia de este problema, pero prefiero concentrarme en el *papel* que se dice que el principio de uniformidad desempeña en todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado. Necesitamos comprender de algún modo cuál se supone que es ese papel si hemos de estar en condiciones de formular algo que pueda desempeñarlo. El problema consiste en saber qué es lo que quiere decir Hume cuando afirma que todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado están "fundadas en la suposición" de que ese principio es verdadero.

Una parte de lo que quiere decir está clara. Habiendo dicho que todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado dependen del principio de uniformidad, comienza inmediatamente a buscar "todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición" (p. 89). Así pues, quiere por lo menos decir que alguien cuya experiencia esté correctamente descrita en enunciados de la forma de *EP* e *IP*, no tendrá razón para creer en un enunciado de la forma de *EF* a menos que tenga razón para creer en el principio de uniformidad. Decir que una inferencia está "fundada" en una suposición determinada es por lo menos decir que nadie tendrá justificación para inferir la conclusión de las premisas a menos que tenga también justificación para creer en la suposición en la cual la inferencia está "fundada".[9]

cosa que ha ocurrido alguna vez ocurrirá de nuevo", o "toda generalización que se ha observado que es válida hasta ahora seguirá siendo válida en el futuro". Para el propósito de considerar su papel en la argumentación de Hume, necesitamos tener en mente sólo una versión relativamente débil y restringida del principio. Tiene que decir algo sobre la relación entre lo observado y lo no observado, pero no necesita ser más fuerte que, por ejemplo, "con respecto al hecho de ser seguidas por *Bs*, las *As* no observadas seguirán siendo semejantes a las *As* observadas (por lo menos durante un corto tiempo)".

[9] Cuando sugiero que el hecho de que una inferencia esté "fundada" sobre una cierta suposición tiene que entenderse "epistemológicamente" y no en términos puramente lógicos, parece que difiero, entre otros, de D. C. Stove, quien ha dado la interpretación más reciente y más elaboradamente defendida del argumento escéptico de Hume. Para Stove:

> A veces, cuando decimos, respecto de un argumento de p a q, que presupone [o está "fundado en la suposición" de que] r, queremos decir lo siguiente: que, tal como se plantea, el argumento de p a q no es válido, y que, para convertirlo en un argumento válido, sería necesario añadir a sus premisas la proposición r. Creo que este es

Si esto forma parte de lo que Hume quiere decir, ¿por qué piensa que las inferencias que van de lo observado a lo no observado están "fundadas", en ese sentido, en el principio de uniformidad? Acude a la mente una sugerencia plausible. Es una característica obvia de todas las inferencias de ese tipo el ser lógicamente inválidas tal como se presentan.[10] Es muy posible que un enunciado de la forma de *EF* sea falso aun cuando sean verdaderos los enunciados de la forma de *EP* e *IP*. Hume mismo lo indica, en efecto, cuando muestra que un cambio en el curso de la naturaleza es siempre por lo menos posible, en el sentido de que no implica una contradicción. Muchos han supuesto que éste es el *único* apoyo con que cuenta Hume para afirmar que nadie tiene justificación para creer en la conclusión de una inferencia que va de lo observado a lo no observado a menos que tenga justificación para creer en el principio de uniformidad.

Si ése es su único apoyo, Hume debe pensar que la conjunción del principio de uniformidad con *EP* e *IP* implica lógica-

> el sentido con el cual ocurre "presupone" [o "está fundado en la suposición" de que] en... el argumento de Hume. (Stove (2), p. 43; véase también Stove (1), p. 203)

Pero esto, tomado estrictamente, es demasiado débil para atrapar el sentido de lo que quiere decir Hume. Hay, indefinidamente, muchas maneras diferentes de añadir premisas para hacer de un argumento previamente inválido uno deductivamente válido, si éste fuera nuestro único objetivo. La más sencilla sería simplemente añadir a las premisas la conclusión misma, o, en mi esquemático ejemplo, añadir el condicional "Si *IP* entonces *EF*". Replicar que tales enunciados *ad hoc* son irrelevantes, ya que no constituyen la clase de premisas sobre cuya base podríamos *conocer* o tener *razones para creer* en la conclusión, mostraría que, después de todo, se considera que Hume está planteando realmente una cuestión "epistemológica" y no una cuestión puramente lógica. Esto no afecta, desde luego, la solidez de la interpretación que hace Stove del argumento de Hume en sus líneas generales, pero por lo menos deja abierta la cuestión de qué presuposiciones sobre el razonamiento o la inferencia yacen en el fondo del primer paso de aquel argumento. Stove admite que la suya es simplemente la mejor sugerencia que puede pensar; pero ésta decide la cuestión desde el mismo comienzo en favor de su interpretación general. Por mi parte, esbozo y discuto los méritos de otra posible sugerencia en pp. 94-104.

[10] Su obviedad es acaso lo que lleva a muchos comentadores, incluyendo a Stove, a decir que lo que Hume *quiere decir* cuando afirma que la inferencia está fundada en una cierta suposición, es que se necesita una suposición para que el argumento sea deductivamente válido. Pero la obvia invalidez

mente *EF*. Si hace falta algo sólo porque el argumento original no es deductivamente válido, entonces lo que hace falta ha de ser de tal índole que, hallándolo, el argumento así enriquecido *sea* deductivamente válido. Pero entonces, si Hume piensa que alguien para quien solo *EP* e *IP* son verdaderos no tiene razón para creer en *EF*, pero que tendría razón para creer en *EF* si tuviera razón para creer también en el principio de uniformidad, debe asumir que nadie tiene razón para creer nada a menos que tenga razón para creer algo que lo implique lógicamente. Debe creer que todo razonamiento es deductivo, o que *una inferencia es "buena" o "razonable" sólo si es deductivamente válida*. Es una creencia común la de que el argumento negativo de Hume descansa precisamente en esta concepción sobre las razones.[11]

De acuerdo con esta interpretación, la conclusión de Hume, en el sentido en que se supone que él la entendía, sería perfectamente correcta. Demuestra que ningún conjunto de enunciados acerca de lo que ha sido observado implica nunca lógicamente nada acerca de lo que no ha sido observado; y si se asume que nadie tiene justificación para creer una proposición a menos que tenga justificación para creer algo que la implique lógicamente, se sigue inmediatamente que nadie tiene nunca justificación para creer nada acerca de lo no observado sobre la base de lo que ha sido observado. Pero muchos defensores de esta interpretación señalan además que esta conclusión, *si bien correcta, realmente no tiene fuerza*

podría constituir una parte de las *razones* que tiene Hume para decir lo que dice, y no ser simplemente lo que *quiere decir*, o lo que quiere decir lo que dice. Si esto es así, podemos dar por descontado que las inferencias que van de lo observado a lo no observado son obviamente inválidas tal como se presentan, y luego continuar preguntando cómo es posible que esto apoye, si en absoluto la apoya, la afirmación de Hume de que todas ellas están fundadas en la suposición de que el principio de uniformidad es verdadero. Podría incluso resultar que su obvia invalidez deductiva no es lo que Hume tiene primordialmente en mente.

[11] Esta concepción, en una u otra forma, se encuentra tan extendida que resulta difícil documentarla adecuadamente. Acude fácilmente a la mente en una primera aproximación al argumento de Hume, y recibe una expresión más elaborada en, por ejemplo, Edwards (1), Strawson (1), cap. 9, y Stove (1) y (2). Llamo a ésta, en parte a falta de un mejor nombre, y en parte debido a su popularidad, la "interpretación estándar".

escéptica general alguna. Cuando mucho, puede decirse que lo que Hume ha establecido, según esta interpretación, es un enunciado condicional según el cual *si* nadie tiene nunca justificación para creer una proposición a menos que tenga justificación para creer algo que lógicamente la implique, *entonces* nadie tiene nunca justificación para creer nada acerca de lo no observado. Este enunciado condicional es verdadero: es equivalente a la verdad ya admitida de que ningún conjunto de enunciados acerca de lo que ha sido observado implica lógicamente nada acerca de lo que no ha sido observado. Pero, continúa la crítica, Hume está simplemente equivocado al asumir que el antecedente de ese condicional es verdadero —de hecho no es verdadero—, y de ese modo la conclusión escéptica general de Hume no ha sido establecida.[12]

Se dice que la asunción o suposición de Hume es falsa porque un argumento o inferencia no necesita ser deductivamente válido para ser "bueno" o para que se justifique la creencia en su conclusión sobre la base de sus premisas. No toda justificación o razón necesita ser deductivamente suficiente. Un hombre tiene razón o justificación para creer algo acerca de lo no observado en tanto que su experiencia pasada y presente lo autoriza a creerlo, o hace que para él sea razonable creerlo, o hace que para él sea más razonable creerlo que creer lo contrario. Ese hombre puede ser razonable creyéndolo a pesar de que eventualmente resultara ser falso.

Conforme a la presente interpretación, Hume simplemente no toma en cuenta esta posibilidad. A partir de la verdad ya

[12] Muchos críticos de Hume se han complacido en mostrar que su escepticismo aparentemente general no se sigue de su argumento, o que se sigue sólo bajo una cierta suposición, inadmisible e injustificada, sobre el "buen" razonamiento, y que por lo tanto no necesitamos aceptarlo. Stove (en Stove (2)) desarrolla a partir de Stove (1) la "prueba" de que el escepticismo de Hume es en realidad falso. La "prueba" de este resultado aparentemente muy fuerte (estimo que equivaldría a una "solución" directa del "problema de la inducción"), depende esencialmente de entender la conclusión escéptica de Hume según la cual "aun después de la observación de la. . . conjunción constante de objetos, no tenemos razón alguna para sacar ninguna inferencia relativa a ningún objeto más allá de aquellos de que hemos tenido experiencia", como simplemente equivalente en sentido a la negación de un cierto "enunciado de probabilidad lógica" derivable del cálculo de probabilidad con ayuda de otros dos "enunciados de probabilidad lógica" extremadamente débiles. La "prueba" de la falsedad de la concepción de Hume consiste en esa derivación.

admitida de que nadie tiene nunca razones deductivamente suficientes para creer nada acerca de lo no observado, se afirma que Hume inmediatamente concluye que nadie tiene *ninguna razón en absoluto* para mantener dichas creencias. Y esto equivale simplemente a asumir sin argumento que todas las razones para creer deben ser deductivamente suficientes. Es arbitrario y enteramente irrazonable requerir condiciones ridículas, por estrictas imposibles, para justificar las creencias en cuestiones contingentes relativas a hechos. Así pues, la queja contra Hume radica en afirmar que exigir que las inferencias de lo observado a lo no observado hayan de ser razonables en el sentido de ser deductivamente válidas, es simplemente exigir que una cosa (inferencia no demostrativa) haya de ser algo (inferencia demostrativa) que no es. No es asombroso que tal exigencia no pueda ser satisfecha. Pero es un error pensar que debe ser satisfecha para que nuestras creencias acerca de lo no observado puedan considerarse razonables. De modo que, de lo que Hume realmente establece, no se sigue su conclusión general escéptica.

Este diagnóstico de la supuesta falla de Hume es muy atractivo, y ha atraído de hecho a muchos comentadores. Considera que lo que Hume dice es importante y claramente verdadero, y a la vez nos salva del desagradable escepticismo que él creía haber demostrado. Me parece, sin embargo, desdeñoso por cuanto le atribuye a Hume una suposición completamente arbitraria e injustificada sin explicar de ningún modo por qué debió haberle parecido convincente. Por esa sola razón sería por lo menos deseable suplementarlo con alguna motivación plausible por parte de Hume. Pero, además, resulta difícil ver por qué y cómo tantos filósofos capaces posteriores a Hume pudieron pensar que su argumento tendría, en caso de ser correcto, precisamente las implicaciones escépticas que Hume le asignó.[13] O bien pasaron completamente por alto algún punto bastante obvio en Hume, o bien comparten sin darse cuenta su posición relativa a las razones. Puesto que esta última posibilidad apenas es creíble en el caso de filósofos recientes que toman en serio el

[13] Véase, por ejemplo, Russell (1), cap. VI; Kemp Smith (2), pp. 374-5; Von Wright (1), cap. VII; Salmon (1), pp. 5-11; Ayer (7), cap. I, y muchos otros.

problema de "la justificación de la inducción", se sigue que simplemente han leído mal a Hume. ¿Pero cómo? ¿Hay alguna otra interpretación o defensa del escepticismo de Hume que lo haga más plausible?

¿Por qué cree Hume que debemos tener alguna razón para creer en el principio de uniformidad si hemos de tener justificación para hacer una inferencia que vaya de lo observado a lo no observado? En cierto punto, al explicar o defender la afirmación de que todas las inferencias que parten de la experiencia "suponen, como su fundamento", el principio de uniformidad, dice Hume:

> *Si hubiera alguna sospecha de que el curso de la* naturaleza pudiera cambiar, y de que el pasado pudiera no ser regla para el futuro, toda experiencia sería inútil, y no podría dar lugar a ninguna inferencia o conclusión. (*E*, pp. 37-8)

Esto podría sugerir que sin alguna razón para creer que el curso de la naturaleza no cambiará, nuestra experiencia pasada no constituiría una base para ninguna inferencia acerca del futuro. Y éste es exactamente el primer paso del argumento de Hume, de acuerdo con el cual ninguna persona para la cual los enunciados de la forma de *EP* e *IP* sean verdaderos tiene justificación para creer *EF* a menos que tenga justificación para creer en el principio de uniformidad. Si ese paso estuviera implicado en el pasaje recién citado, entonces, creo, el argumento de Hume y su conclusión escéptica serían correctos, ya que lo que ese pasaje afirma me parece verdadero.

Si en alguna ocasión particular, alguien para quien los enunciados de la forma de *EP* e *IP* fueran verdaderos, tuviera también justificación para creer que en ese caso el principio de uniformidad es falso, entonces, creo, no tendría justificación para creer *EF* sobre la base de la evidencia que tiene a su alcance en ese momento. Un ejemplo un tanto fantástico, que sin embargo se apega a la teoría de Hume, puede ponerlo en claro. Me sitúo en la calle frente a una puerta marcada "Sociedad de Misóginos: Únicamente miembros", y veo que sale gente por la puerta. Descubro una conjunción constante, sostenida en 499 casos, entre *salir por la puerta* y *ser varón*, y cuando escucho que alguien más baja por las escaleras, infiero, de

acuerdo con Hume, que también es varón. Pero supóngase que entonces recibo una prueba intachable, por ejemplo por parte de algunos miembros de dicha sociedad en los cuales confío, de que hay 500 miembros en total, de que uno de ellos es mujer, y de que en el edificio no se admite a nadie que no sea miembro. Aunque todavía es cierto que todas las personas que han salido por la puerta según mi experiencia pasada han sido varones, ya no tengo una buena razón para inferir o creer sobre esa base que la siguiente persona que salga por la puerta será varón. Tengo extremadamente buenos fundamentos para creer que el principio de uniformidad, por lo menos respecto de las propiedades de salir por la puerta y ser varón, no es verdadero.[14] En consecuencia, no tengo justificación para creer que la siguiente persona será varón aun cuando según mi experiencia pasada todas las personas observadas han sido varones, y ello se debe a que tengo justificación para creer que en este caso particular la forma relevante del principio de uniformidad es falsa.

Así que lo que Hume afirma en el pasaje citado parece ser correcto, y su corrección no depende de la suposición de que todas las razones o justificaciones deben ser deductivamente suficientes. Nada se ha dicho acerca de *por qué* ya no tengo razón para creer que la siguiente persona que salga será varón, pero cualquiera que sea la explicación, seguramente no supone el hecho de que mis razones no son deductivamente suficientes. Tampoco antes de obtener la información adicional tenía razones deductivamente suficientes, pero no podía insinuarse entonces que no tuviera razón alguna.[15]

Pero aunque el ejemplo apoya lo que Hume afirma sin tener que asumir que todas las razones son deductivamente suficientes, lo que Hume afirma no establece el primer paso de su

[14] Desde luego, tendré tales fundamentos sobre la base de la evidencia descrita si el escepticismo de Hume no es verdadero. Pero aquí no estoy discutiendo su argumento para llegar a esa conclusión escéptica, sino más bien estoy buscando principios implícitos en la manera como ordinariamente "justificamos" nuestras inferencias, los cuales podrían luego ser utilizados para alcanzar la conclusión escéptica.

[15] Los enunciados que se restringen a lo que he observado antes de recibir la nueva información no implican que la siguiente persona que salga por la puerta será varón, y tampoco esos mismos enunciados más la nueva información implican que esa persona no será varón. Pero en ambos casos considero que esas son las razones que tengo para mis creencias.

argumento escéptico. Todo lo que Hume dice en el pasaje citado, y todo lo que muestra el ejemplo, es que si alguien para quien los enunciados de la forma de *EP* e *IP* son verdaderos tiene justificación para creer en un enunciado de la forma de *EF*, entonces no puede tener justificación para creer que el principio de uniformidad es falso. Pero esto no es bastante fuerte en sí mismo para establecer la afirmación de Hume de que si alguien para quien los enunciados de la forma de *EP* e *IP* son verdaderos ha de tener justificación para creer en un enunciado de la forma de *EF*, entonces debe tener justificación para creer que el principio de uniformidad es verdadero. Este segundo enunciado afirma mucho más que el primero. No tener justificación para creer que el principio de uniformidad es falso (como lo exige el primero) no es lo mismo que tener justificación para creer que el principio de uniformidad es verdadero (como lo exige el segundo), ni tampoco lo implica. Uno puede no tener creencias justificadas en ningún sentido acerca del valor de verdad de una cierta proposición, y carecer por ello de justificación para creerla falsa, sin tener ninguna justificación para creerla verdadera.

Está plenamente de acuerdo con lo que podría llamarse "sentido común" decir que a menudo tenemos justificación para creer muchas cosas acerca de lo no observado, y que lo que nos da esa justificación es la experiencia pasada y presente. Se piensa que, en tanto no tengamos evidencias en contrario, las conjunciones constantes de los fenómenos en nuestra experiencia pasada nos dan buena razón para creer cosas acerca de lo no observado. Pero también parece conformarse con el "sentido común" decir que si *tenemos* evidencias en contrario, entonces tales conjunciones constantes no constituyen una buena razón, o por lo menos no en el mismo grado. De modo que el "sentido común" parecería aceptar el principio más débil que Hume expone, pero no el mas fuerte que necesita su argumento escéptico. Para justificar nuestras creencias acerca de lo no observado no debemos tener justificación para creer que el principio de uniformidad es falso, pero el "sentido común" no parece exigir que también tengamos alguna justificación *positiva* para creer que el principio de uniformidad es verdadero para poder justificadamente creer alguna vez algo acerca de lo no observado. Esto es lo que exige el principio más fuerte de Hume, y de ese modo, por tanto, también su argumento escép-

tico, pues el principio más fuerte es el primer paso de ese argumento. Si debemos tener aquella justificación positiva, y si, como Hume muestra, no podemos obtenerla nunca, entonces se sigue que nunca tenemos justificación para creer nada acerca de lo no observado.

Hasta ahora sólo el principio más débil se ha mostrado verdadero. ¿Infirió Hume erróneamente el principio más fuerte del más débil? Y si así fue, ¿fue su supuesta exigencia de que todas las razones o justificaciones sean deductivamente suficientes la que lo llevó de alguna manera a hacer esa falsa inferencia? ¿Es ésa la única fuente de la plausibilidad del crucial primer paso de Hume? La interpretación estándar que he estado considerando indicaría que la respuesta a todas estas cuestiones es "sí". No se trata, por supuesto, de saber qué fue lo que le pasó a Hume por la mente, sino de encontrar la manera más plausible de reconstruir y comprender su argumento.

Sugerí que el argumento negativo o escéptico de Hume está dirigido contra las afirmaciones de una cierta concepción tradicional de la razón o de la racionalidad. La interpretación estándar que he estado considerando sostiene que Hume comparte tal concepción, por lo menos al suponer que todo razonamiento debe ser deductivo o que se tiene razón para creer algo sólo si se tiene razón para creer algo que lógicamente lo implica. Entonces ya sólo hay un paso para llegar a la conclusión de que ninguna creencia acerca de lo no observado es razonable, puesto que no hay ningún argumento deductivamente válido cuyas premisas se refieran sólo a lo que ha sido observado y cuya conclusión se refiera a lo que no ha sido observado.

Pero Hume bien pudiera estar valiéndose de algún otro aspecto de lo que he llamado la concepción tradicional de la razón, de un modo que lo condujera a una conclusión verdaderamente escéptica sin tener que suponer que todas las razones deben ser deductivamente suficientes. No quiero insinuar que Hume intentara negar explícitamente esa suposición, sino sólo que quizá pudo haber sido llevado a su conclusión escéptica sin haber tenido que hacerla, sea explícita, sea implícitamente. Sólo puedo esbozar un modo de pensar natural y persuasivo en esta dirección.[16]

[16] En el desarrollo de esta línea de pensamiento me encuentro muy en deuda con Judith Jarvis Thomson (véase Thomson (1)). No tengo ninguna razón para suponer que ella suscribiría la aplicación que hago de su sugerencia al argumento escéptico de Hume o al de cualquier otro.

Supóngase que una persona ha observado una conjunción constante de *A*s y *B*s y que está en este momento observando un *A*. Supóngase también que cree que un *B* tendrá lugar. Ahora bien, Hume está interesado en saber si esa creencia es, o puede ser, una creencia razonable. Y es fácil ver que, por todo lo que se ha dicho hasta aquí, podría no serlo. Dicha persona podría sostener su creencia por alguna razón muy mala, completamente desligada de su experiencia pasada y presente de *A*s y *B*s. O podría solamente hallarse creyéndola sin ninguna razón en absoluto. Podría haber hecho una conjetura afortunada. Así que debemos hallar alguna otra cosa en la persona que tiene tal creencia. Parecería que, para que su creencia de que tendrá lugar un *B* sea razonable, debe considerar de algún modo que su experiencia pasada y presente relativa a *A*s y *B*s constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. En algún sentido, debe tomar sus "premisas" como bases para creer en la conclusión. Si así no fuera, entonces, creyendo que tendrá lugar un *B*, no estaría en mejores condiciones que si simplemente hubiera hecho una conjetura afortunada y, como en este caso, su creencia no merecería una apreciación racional positiva.

Si su experiencia pasada y presente de *A*s y *B*s le da de hecho buena razón para creer que tendrá lugar un *B*, pero él no lo cree[17] así, entonces aunque en algún sentido tiene buena razón para creer lo que cree, su creencia de que tendrá lugar un *B* todavía no puede considerarse razonable o justificada. Sería verdad que entre todas las cosas que cree hay alguna que constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*, a saber, que los *A*s observados han sido siempre seguidos por *B*s y que ahora observa un *A*, pero ello no implica por sí solo que si cree que un *B* tendrá lugar (como lo cree) entonces esa creencia es razonable. Un detective que hubiera encerrado a todos los que pudieron haber asesinado a la víctima, tendría, en ese sentido, al culpable enfrente, pero todavía no lo habría

[17] Es en realidad demasiado fuerte exigir sin atenuantes que el hombre *crea* directamente que la experiencia de una conjunción constante pasada entre *As* y *Bs* y un *A* presente le da buena razón para creer que tendrá lugar un *B*, ya que, entre otras cosas, podría decirse que la creencia ordinaria exige alguna *comprensión* de lo que se cree. Todo lo que he intentado hacer plausible en el párrafo anterior, y todo lo que quiero plantear aquí, es que el hombre "debe considerar de algún modo que su experiencia pasada y presente relativa a *As* y *Bs* constituye una buena razón para creer

capturado. Esto supone más que tener enfrente a alguien que de hecho es el asesino. De modo semejante, creer razonablemente que tendrá lugar un *B* supone más que creer que tendrá lugar un *B*, y más, también, que creer además algo que de hecho constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. Parecería que una creencia razonable requiere también que uno tome o considere ese algo *como* una buena razón para creer lo que uno cree.

Pero entonces este modo de pensar acerca de las condiciones de la razonabilidad o la racionalidad puede aún continuar extendiéndose. Parece suficientemente claro que, incluso si aquella persona cree que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*, e incluso si esa creencia es verdadera, no puede concluirse todavía que su creencia de que tendrá lugar un *B* sea razonable o justificada. Podría no tener ninguna buena razón para creer que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. Podría creerlo por alguna muy mala razón, o por ninguna razón en absoluto. O podría haber hecho una conjetura afortunada. De modo que, otra vez, debemos hallar en ella alguna otra cosa.

Parecería que, si su creencia de que tendrá lugar un *B* ha de ser razonable o justificada, y su creencia de que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B* ha de formar parte de su razón para creerlo, entonces su creencia de que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B* deberá ella misma ser razonable y justificada. No puede ser algo que simplemente crea sin ninguna razón en absoluto. Si lo fuera, entonces su creencia de que tendrá lugar un *B* no sería razonable. No habría en absoluto inferido razonable o justificadamente lo no observado a partir de lo observado.

Este aspecto "auto-consciente" y por tanto potencialmente regresivo de la noción de razón o justificación bien podría ser el aspecto de la concepción tradicional hacia el que Hume apun-

que tendrá lugar un *B*". En tanto que estas "consideraciones" son la clase de cosas que pueden ser razonables o desrazonables, creo que puede dársele a la línea de pensamiento sugerida la plausibilidad que busco. Habiendo asentado estos atenuantes, seguiré refiriéndome, en aras de la brevedad, a las creencias (de orden superior) que el hombre tiene sobre las razones de sus creencias (de orden inferior).

ta. Un agente plenamente racional no es aquel que procede racionalmente sólo en la última instancia, por así decirlo, y que no se molesta en llegar a instancias anteriores mediante un proceso razonable o justificado. Esta concepción es ciertamente una de las fuentes de la búsqueda de los supuestos fundamentos del conocimiento, de una base indubitable a partir de la cual pueda iniciarse todo razonamiento.[18] Una vez que intentamos concebir nuestras creencias como razonables en este sentido, y nos damos cuenta de que todo aquello a que apelamos debe a su vez mostrarse razonable, es difícil detenernos en algo, si lo hay, que pudiéramos creer sin correr el riesgo de que nuestra creencia no fuera razonable. Concentrándose en este aspecto de la razonabilidad, Hume pudo encontrar apoyo para su afirmación de que una creencia razonable sobre algo no observado requiere más que cierta especie de experiencias pasadas y presentes. Requiere también que uno razonablemente crea que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer lo que cree acerca de lo no observado. Y así, la cuestión de Hume, que él cree que conduce al escepticismo, consiste en saber cómo es posible adquirir alguna vez una creencia razonable a ese propósito.

Si tal cuestión lleva de hecho al escepticismo, ello no se debe a que Hume suponga implícitamente que todas las razones deben ser deductivamente suficientes. Las reflexiones que he esbozado sobre la creencia razonable no dependen de tal suposición en absoluto. Pretenden mostrar que una conjunción constante experimentada entre *A*s y *B*s y un *A observado al presente* no son suficientes por sí mismos para hacer que la creencia de que tendrá lugar un *B* sea razonable o justificada. Debe también creerse que una conjunción observada de *A*s y *B*s, junto con un *A* observado, constituyen buena razón para creer que un *B* tendrá lugar. Pero es evidente que esta creencia más complicada, cuando se añade a la que se tenía originalmente, no nos proporciona todavía un conjunto de premisas deductivamente suficiente para la conclusión de que tendrá lugar un *B*.

Si a las dos premisas:

[18] Es bien sabido que esta búsqueda de fundamentos irrecusables para la creencia racional se manifiesta quizá con mayor claridad en Descartes; pero, una vez más, al señalar este punto no quiero insinuar que Hume haya tenido en mente a Descartes en particular.

(*EP*) Todos los *A*s observados han sido seguidos por *B*s.
(*IP*) Se observa ahora un *A*.

añadimos el enunciado ulterior:

(*R*) *EP* e *IP* constituyen una razón para creer que tendrá lugar un *B*,

no tenemos todavía un argumento deductivamente válido para la conclusión de que tendrá lugar un *B*.[19] Si *EP*, *IP*, y *R* son todos verdaderos, es todavía posible que no tenga lugar un *B*. Puede haber, y uno puede tener, muy buenas razones para creer algo que de hecho es falso.

Así, si las reflexiones esbozadas mostraron que, para que la creencia de que tendrá lugar un *B* sea razonable, se necesita además de *EP* e *IP* una creencia justificada en algo semejante a *R*, ello no se debe a que *R* sea necesario para obtener un argumento deductivamente válido cuya conclusión sea que tendrá lugar un *B*. El requerimiento adicional no tiene su origen en una suposición arbitraria sobre el carácter deductivo de todo razonamiento.

Una seria dificultad en la línea de interpretación que sugiero es que, aunque da un cierto apoyo plausible a algo semejante al primer paso del argumento de Hume, no apoya precisamente este paso en la forma en que originalmente lo presenté. Sugerí que lo que se necesita para que una creencia de que tendrá lugar un *B* sea razonable, además de una conjunción constante observada entre *A*s y *B*s y un *A* observado al presente, es una creencia razonable de que lo que es y ha sido observado contituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. Pero esto no es equivalente a la afirmación de que lo que se requiere es una creencia razonable en el *principio de uniformidad*, ya que el principio de uniformidad dice que "aquellos casos de los que no hemos tenido experiencia, deben ser semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia" o que "el curso de la naturaleza sigue siendo siempre uniformemente el mismo" (p. 89). Tal principio no parece decir o implicar nada acerca de que una cosa constituya o no buena razón para creer otra.

[19] Esto está planteado explícitamente en Thomson (1), pp. 294-5.

Eso es cierto, y bien podría bastar para desacreditar la interpretación que sugiero. Pero es tal vez significativo el que Hume a veces exprese el requerimiento adicional para una inferencia razonable que vaya de lo observado a lo no observado, diciendo que ésta requiere el principio de que "los casos de los que no hemos tenido experiencia, *deben* ser semejantes a aquellos de los que hemos tenido experiencia", o de que el pasado es una "*regla* para el futuro" (*E*, p. 38, subrayado mío). Y esto se aproxima a la afirmación de que debe razonablemente creerse que lo que es y ha sido observado puede servirnos como una guía para el futuro, o que constituye una buena razón para creer ciertas cosas acerca de lo no observado, y no solamente que lo observado *es* en realidad semejante a lo no observado. Decir que el asesino *debe* tener sólo cuatro dedos en el pie izquierdo es indicar que lo que nos es ya conocido constituye una razón válida o concluyente para creer tal cosa acerca del asesino, y no solamente que de hecho tiene sólo cuatro dedos en el pie izquierdo.

En cualquier caso, es plausible sostener que nadie que haya observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y esté al presente observando un *A* creerá razonablemente sobre esa base que tendrá lugar un *B* a menos que crea razonablemente[20] que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. Pero, pregunta Hume, ¿cómo podría alguien jamás llegar a creer razonablemente tal cosa? ¿Cómo podemos adquirir una creencia razonable de que una conjunción constante pasada entre *A*s y *B*s, junto con un *A* observado al presente, *es* una buena razón para creer que un *B* tendrá lugar?

Podría pensarse que esta cuestión no presenta dificultad en absoluto, y que por ende no hay regreso o circularidad en el intento de contestarla. Creer que tendrá lugar un *B* cuando hemos observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y al presente nos encontramos ante un *A*, es, podría pensarse, el mismo colmo de la razonabilidad. ¿Qué mejor razón podríamos tener para creer que un *B* tendrá lugar —especialmente si se ha observado que la conjunción constante entre *A*s y *B*s se ha mantenido en un gran número de casos, en una

[20] Debe entenderse que esto está sujeto todavía a los atenuantes introducidos arriba en la nota 17.

amplia variedad de circunstancias y durante un largo periodo de tiempo?

Si ésa fuera la mejor razón que pudiéramos tener, seguramente sería absurdo decir que aun en ese caso no hay razón para creer que tendrá lugar un *B*. Y este pensamiento puede llevarnos fácilmente a la conclusión de que, en vista de ello, aunque alguien no comprenda nada en absoluto sobre creencias razonables, ni sobre lo que es tener una creencia razonable sobre algo no observado, sabrá que una conjunción constante pasada entre *A*s y *B*s y un *A* observado al presente son una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*.

Así, podría pensarse que no hay aún amenaza alguna de escepticismo aunque sea correcta, bajo la actual interpretación, la afirmación de Hume según la cual, para tener una creencia razonable de que tendrá lugar un *B*, debemos tener alguna razón para creer que el hecho de que nuestra experiencia pasada y presente haya transcurrido de cierta forma constituye una razón para creer que tendrá lugar un *B*. *Podemos* saber tal cosa. De hecho, continúa esta propuesta, la saben ya todos aquellos que comprenden el significado de "razón para creer". Haber observado una conjunción constante entre una gran cantidad de *A*s y *B*s en una amplia gama de circunstancias durante un largo periodo de tiempo, y observar al presente un *A*, es *precisamente lo que significa* tener razón para creer que tendrá lugar un *B*. Así, a veces se cumple fácilmente la condición necesaria que estipula Hume para tener una creencia razonable de que un *B* tendrá lugar.[21]

Esto es en realidad apelar a un fragmento de conocimiento *a priori* acerca de cuándo una clase de cosas constituye una razón, o una buena razón, para creer otra. La idea es que, con sólo la comprensión del concepto de ser una razón para algo, o de ser razonable, o con sólo el conocimiento de los significados de ciertas palabras, sabemos que haber observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y encontrarse al presente ante un *A* constituye una buena razón para creer que tendrá lugar un *B*. Es "analítico" que en ese caso tenemos buenas razones. Strawson plantea este punto como sigue:

[21] Este modo de arrancar el aguijón escéptico al argumento de Hume ha sido sugerido en una u otra forma por muchos autores; más señaladamente, Edwards (1) y Strawson (1), cap. 9.

> Es una proposición analítica la de que es razonable tener en un enunciado un grado de creencia proporcional a la fuerza de la evidencia en su favor; y es una proposición analítica, aunque no una proposición de la matemática, la de que, permaneciendo lo demás igual, la evidencia para una generalización es fuerte en la medida en que es grande el número de casos favorables y la variedad de circunstancias en que se han hallado. Así, preguntar si es razonable tener confianza en procedimientos inductivos es como preguntar si es razonable poner en relación el grado de las convicciones propias con la fuerza de la evidencia. Hacer esto es lo que *significa* "ser razonable" en tal contexto. (Strawson (1), pp. 256-7)

Podríamos saber si tenemos una buena razón sobre la base de saber qué es una razón o qué significa "tener una creencia razonable", solamente si fuera analítica y por ende necesariamente verdadero que una conjunción constante en el pasado y un *A* presente constituyen una razón para creer que un *B* tendrá lugar. Ésta es una condición del éxito de esa estrategia —todas las proposiciones analíticas son necesarias. Pero de hecho tal condición no se cumple. Esa proposición no es necesariamente verdadera. Lo cual no es todavía decir, con Hume, que no es verdadera, que de hecho nunca *tenemos* razón para creer que tendrá lugar un *B*. Es sólo decir que no es verdad que, si hemos observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y estamos al presente observando un *A*, tenemos, *necesariamente*, razón para creer que tendrá lugar un *B*. Y si esto no es necesariamente verdadero, entonces no es analítico, y por ello no podemos saberlo simplemente en virtud de que comprendemos ciertos conceptos o conocemos los significados de ciertas palabras.

Es muy posible que hallemos siempre juntas dos clases de cosas durante largo tiempo sin que la presencia de una cosa de una de esas clases nos proporcione ninguna razón en sí misma para creer que una cosa de la segunda clase tendrá lugar.[22] Yo nunca he respirado en el estado de Misisipí; ha habido una conjunción

[22] Aquí me apoyo en ejemplos de generalizaciones "accidentales" o "no-legaliformes" del tipo destacado por Nelson Goodman (véase Goodman (1), caps. 1, 3).

constante entre ser una respiración mía y hallarse fuera de Misisipí. Pero eso no es en sí mismo razón para creer en una determinada ocasión que la respiración que estoy a punto de iniciar no tendrá lugar en Misisipí. Supóngase que estoy parado sobre la frontera. O bien, si despierto en algún lugar y me encuentro respirando, esto, en sí mismo, aun con la conjunción constante en el pasado, no me da razón para creer que no estoy en Misisipí. Y si definitivamente estoy en Misisipí, eso sólo no me da razón para creer que no estoy respirando.

De modo semejante, no haber hallado más que monedas de plata en el bolsillo de ciertos pantalones durante un largo periodo de tiempo, no es razón para creer que la pequeña moneda que aún no he visto y que siento ahora en mi bolsillo es de plata. La admitida correlación entre estar una moneda en ese bolsillo y ser de plata es meramente "accidental". Ahora bien, nuestro mundo está configurado de tal forma que muchas correlaciones accidentales se rompen con el tiempo —especialmente cuando nosotros mismos intervenimos y las rompemos. Corro, jadeante, sobre la frontera de Misisipí, o recibo finalmente una moneda de cobre y la pongo en mi bolsillo. Pero no hay *necesidad* alguna de que sean rotas todas las correlaciones accidentales. De hecho, la noción de "accidentes históricos a escala cósmica"[23] tiene perfectamente sentido.

Pero si es posible que dos clases de cosas, en diferentes circunstancias y durante un largo periodo de tiempo, estén correlacionadas de un modo meramente accidental, entonces el que se haya mantenido en el pasado una conjunción constante no es necesariamente razón para creer que tal conjunción continuará en el futuro. Que haya alguna razón para creer que continuará, no se sigue lógicamente del hecho de que la correlación se ha mantenido hasta ahora. Pero la concepción sujeta a discusión, según la cual haber observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s en el pasado y encontrarse ahora ante un *A* es precisamente lo que significa tener razón para creer que tendrá lugar un *B*, está comprometida a afirmar lo contrario. Así pues, esa concepción es incorrecta y debe ser rechazada.

Una vez más, es importante ver que esto por sí mismo no implica la conclusión escéptica de Hume de que no *hay* razón

[23] El término está tomado de Kneale (2), p. 229. Coincido con Kneale al afirmar que la idea tiene perfectamente sentido.

para creer, respecto de ninguna conjunción constante, que continuará en el futuro. Ni quiere insinuar tampoco que las correlaciones duraderas en que estamos interesados son de hecho accidentales. Intenta mostrar sólo que, si creemos que una correlación particular observada nos da razón para creer que continuará, no podemos justificar esa creencia puramente *a priori*, apelando solamente a los significados de las palabras o al concepto de tener una razón para creer.

Incidentalmente, mi defensa del carácter empírico de la cuestión que Hume plantea no exige en realidad atribuirle *a Hume* la distinción entre generalizaciones accidentales y legaliformes *[law-like]*. Como veremos en el capítulo IV, él nunca hace esa distinción, en detrimento de su propia teoría positiva. Pero aquí la traigo a colación sólo para oponerme a aquellos que intentarían impedir la regresión de Hume de una cierta manera. Puesto que Hume está convencido desde el principio de que es siempre una cuestión de hecho saber si una cosa constituye una razón para creer otra, nunca se ocupa en absoluto de ese modo particular de detener aquella regresión, y por consiguiente no emplea la distinción "accidental/legal" para enfrentarse a aquel intento.

Así pues, estamos todavía ante la cuestión de Hume de cómo podemos tener alguna vez alguna razón para creer que el que se haya mantenido una conjunción constante en el pasado constituye una razón para creer que un *A* observado al presente será seguido por un *B*. Cualquier justificación que pudiera haber para ello tendría que venir al menos parcialmente de la experiencia. Si de esa manera no es posible justificarlo, entonces nadie podría tener una creencia razonable de que un *B* tendrá lugar. Éste es exactamente el primer paso del argumento de Hume reconstruido: nadie que haya observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y al presente observe un *A* creerá razonablemente, sobre esa base, que un *B* tendrá lugar, a menos que también crea razonablemente que lo que ha experimentado constituye una buena razón para creer que un *B* tendrá lugar. La conclusión escéptica de que nadie podría jamás creer esto razonablemente, podría entonces defenderse como sigue.

Puesto que haber observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y estar al presente ante un *A* no implica lógicamente que se tiene razón para creer que un *B* tendrá lugar,

cualquier justificación de esa conclusión debe consistir en una inferencia razonable que de los casos observados llegue a la verdad de que "los casos observados proporcionan buena razón para creer que un *B* tendrá lugar". Pero *toda* inferencia que va de lo observado a lo no observado es razonable o justificada sólo si se tiene razón para creer que los casos observados proporcionan razón para creer un cierto enunciado acerca de casos no observados. Y por lo tanto, en particular, la inferencia que va de los casos observados a la conclusión de que "los casos observados proporcionan razón para creer que un *B* tendrá lugar", es razonable o justificada sólo si se tiene razón para creer que los casos observados proporcionan razón para creer una cierta conclusión acerca de casos no observados. Pero, como antes, eso sería "evidentemente caer en un círculo, y dar por supuesto el punto mismo que está en cuestión" (*E*, p. 36). Así, nadie podría jamás tener ninguna razón para creer que los casos observados proporcionan razón para creer que tendrá lugar un *B*. Y puesto que ello a su vez, como se vio, es una condición necesaria para tener una creencia razonable acerca de lo no observado, se sigue que nadie tiene nunca una creencia razonable acerca de lo no observado.

Así, bien podría haber en el argumento negativo de Hume más que lo que le concedería la que ha llegado a ser la interpretación estándar. Acaso no toda la fuerza escéptica, o la aparente fuerza escéptica, de ese argumento se deriva de la exigencia arbitraria de que todo buen razonamiento sea deductivo. En cualquier caso, me parece que la cuestión sigue abierta.

IV

LA CREENCIA Y LA IDEA DE CONEXIÓN NECESARIA: LA FASE POSITIVA*

¡Magnífico y constante milagro! Que el Cielo concediera
A su única cosa que piensa este giro de la mente.

Cualesquiera que sean los méritos de la fase negativa de la discusión de Hume sobre la causalidad, su sentido es claro. Constituye un intento de mostrar

> *Que nada hay en un objeto, considerado en sí mismo, que pueda proporcionarnos una razón para sacar una conclusión más allá de él;* y *Que aun después de observar la frecuente o constante conjunción de objetos, no tenemos razón alguna para efectuar ninguna inferencia relativa a objeto alguno más allá de aquellos de que hemos tenido experiencia.* (p. 139)

Hume concluye que la inferencia que va de lo observado a lo no observado no es, por tanto, una transición que la "razón nos determine a hacer", y que su origen debe por ello buscarse en otra parte.

Lo encuentra en lo que llama "la imaginación", o ciertas disposiciones "naturales" y "primitivas" de la mente. Su búsqueda de tales disposiciones o principios es una investigación totalmente empírica o "experimental". No hay duda de que en efecto hacemos una inferencia o transición de lo observado a lo

* Traduciré uniformemente *belief* por *creencia* y, por consiguiente, las formas verbales de *to believe* por las del verbo *creer*. (N. del T.)

no observado. Y Hume descubre que la hacemos sólo cuando hemos observado una conjunción constante entre dos clases de cosas y nos encontramos ante una cosa de una de esas clases. En esas circunstancias, llegamos siempre a creer algo acerca de lo no observado, ya que en la mente humana opera un "principio de unión entre ideas" en virtud del cual:

> Cuando se halla por experiencia que todo individuo de alguna especie de objetos está constantemente unido con un individuo de otra especie, la aparición de algún nuevo individuo de cualquiera de esas especies naturalmente lleva a la mente a su acompañante habitual. (p. 93)

La observación de una conjunción constante entre *A*s y *B*s tiene el efecto inevitable de crear una "unión en la imaginación" entre la idea de un *A* y la idea de un *B*. Siempre que una idea de una cosa de una de esas clases aparece en la mente, su "acompañante habitual" le sigue de inmediato sin que se requiera ninguna intervención de la reflexión o del razonamiento. Ya hemos visto que ningún razonamiento nos lleva a hacer la transición. Simplemente "hallamos" la idea de un *B* en nuestras mentes cuando tenemos una idea de un *A*. De hecho, en esa situación no podemos impedir fácilmente que aquella idea sobrevenga.

Hume piensa que la mayoría de los casos en que nos apoyamos en la experiencia pasada es de este tipo. Cuando llegamos a la orilla de un risco no reflexionamos deliberadamente si nos iremos o no hacia abajo si damos otro paso. Nos detenemos. Y nos detenemos "inmediata" y "automáticamente". Pero eso no quiere decir que nos habríamos detenido aunque no hubiéramos tenido ninguna experiencia de cuerpos que caen por no tener apoyo ni de seres humanos que resultan heridos cuando golpean con gran fuerza objetos sólidos. La experiencia pasada es lo que nos hace creer y comportarnos como lo hacemos, pero no proporcionándonos premisas con base en las cuales inferiríamos nuestras creencias o nuestras acciones. Lo hace automáticamente en conjunción con ciertos principios o disposiciones de la mente.

Hasta aquí sólo se ha mencionado uno de esos principios. Éste explica por qué aparece en la mente la idea de un *B*

siempre que la idea de un *A* aparece en ella, aludiendo a una "unión en la imaginación" entre *As* y *Bs*. Pero hay otras cosas que explicar. Cuando tenemos una *impresión* de un *A* no solamente tenemos una *idea* de un *B* —en realidad llegamos a *creer* que un *B* tendrá lugar. Ésta es precisamente la inferencia que Hume quiere explicar. Hasta ahora sólo se ha explicado por qué la idea de un *B* viene a la mente. La ulterior explicación que da Hume de cómo surge una auténtica creencia es primordialmente una explicación de la diferencia entre creer algo y el mero tener una idea de ello.[1] Creer supone tener una idea, pero es también algo más.

Que hay una diferencia entre pensar o concebir o tener una idea de algo y creer que tal o cual cosa efectivamente tiene lugar, es obvio en vista de la existencia de desacuerdos. En una disputa con alguien, yo no creo lo que dice —de hecho, puedo creer lo contrario— pero entiendo o concibo lo que dice. Sólo así hay un desacuerdo real. Podemos pensar o concebir ambos lados de una cuestión, aunque *creamos* que a lo más uno de ellos responde a la situación real. ¿Cuál es la diferencia entre la "simple concepción" y la creencia? Hume cree que él es uno de los primeros filósofos en ver las enormes dificultades que encierra responder a esta cuestión (pp. 623, 628).

Sostiene que creer algo no puede consistir en añadir a la propia idea de la cosa una idea ulterior —acaso la idea de realidad o existencia. En primer lugar, no tenemos ninguna idea de realidad o de existencia distinguible o separable de las ideas que formamos de objetos particulares. Pensar en Dios y pensar en Dios como existente son una y la misma cosa. No hay *en idea* ninguna diferencia entre ellas. Esto no significa que pensar en algo es creer que existe. Significa solamente que pensar en algo es pensar en algo como sería si existiera, o pensarlo como existente; y es perfectamente posible hacerlo sin creer que la cosa existe. Así, no hay ninguna idea separada que pu-

[1] Esta manera de plantear el problema está más cerca de la de Hume cuando éste habla de "las ideas a las cuales damos nuestro asentimiento" (p. 97) o de "una idea a que asentimos" (p. 629), o cuando dice que "concebimos muchas cosas en las cuales no creemos" (p. 94). Estrictamente hablando, no damos nuestro asentimiento a (no creemos en) exactamente la misma cosa de la cual tenemos una idea. Tenemos una idea, por ejemplo, del estar del libro sobre la mesa, pero cuando esta idea figura en una creencia ésta es una creencia *de que* el libro está sobre la mesa. Insinúo en pp. 113-5 que la teoría de Hume sobre la creencia o el asentimiento no da razón de este hecho.

diéramos añadir a la idea de una cosa para transformar la simple concepción en creencia (p. 623).[2]

Además, arguye Hume, la mente tiene control sobre todas sus ideas. Podemos recoger, unir y separar nuestras ideas a voluntad. Pero si el creer difiriera del mero tener una idea simplemente por el hecho de añadir una idea de realidad o de existencia a la idea original, entonces podríamos creer lo que quisiéramos, a voluntad. Únicamente tendríamos que colocar una de nuestras ideas junto a otra. Pero no podemos creer a voluntad todo lo que quisiéramos. Así que la diferencia entre creer y concebir no consiste en la adición de una idea de realidad o de existencia a la idea original (pp. 623-4; *E*, p. 48).

Desembarazado el camino de esa falsa respuesta, Hume trata el problema de la naturaleza de la creencia, y de su diferencia respecto de la simple concepción, "como una cuestión de filosofía natural, que hemos de determinar mediante experiencia y observación" (p. 101). En vista de los sucesos que observamos, piensa que debe entenderse que la creencia es una cierta clase de cosa. Dada una "unión en la imaginación" establecida mediante la observación de una conjunción constante entre *A*s y *B*s, siempre que una de esas ideas aparezca en la mente, la otra la seguirá. Pero es obvio que la mera *idea* de un *A* produce sólo la *idea* de un *B*, ella sola no basta para hacernos *creer* que un *B* existe o tendrá lugar. Si estoy mirando dos bolas de billar inmóviles sobre una mesa y repentinamente pienso (es decir, tengo una idea de) que la bola blanca golpea a la roja, no llego a *creer* entonces que la roja se moverá. Meramente pienso en su movimiento. Para tener una creencia debo tener una *impresión* de *A*. Una creencia real sobre lo no observado surge sólo cuando hacemos una transición a partir de algo observado o percibido. Hume piensa que éste es simplemente un hecho observable referente a las circunstancias en que realmente surgen las creencias sobre lo no observado.

Concluye que lo que distingue una idea o una simple concepción de una creencia es por lo tanto aquello que distingue una impresión de una idea. Y una impresión se distingue de una idea sólo por su grado de "fuerza y vivacidad". De modo

[2] Algunas partes de este argumento aparecen en el cuerpo del *Tratado*, y éste se presenta en forma sumaria en Hume (2), pp. 17-18. Está tomado de la primera *Investigación*.

que Hume siente que no le queda más que decir que una creencia es "una concepción más vívida e intensa de una idea, que procede de su relación con una impresión presente" (p. 103), o, en su formulación más común, "una idea vívida relacionada o asociada con una impresión presente" (p. 96).

Una vez caracterizada la creencia de esa forma, hay un obvio principio o disposición de la mente que explicará por qué las creencias surgen cuando lo hacen:

> De buena gana establecería como una máxima general en la ciencia de la naturaleza humana, *que cuando alguna impresión se nos hace presente, no sólo transporta a la mente hacia aquellas ideas que están relacionadas con ella, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad.* (p. 98)

Una impresión presente puede producir una creencia acerca de lo no observado sólo porque la mente actúa de acuerdo a dicha máxima. Así pues, para explicar la ocurrencia de las creencias, se necesitan dos diferentes principios: el principio de que una conjunción constante observada crea una "unión en la imaginación" entre cosas de dos clases, y el principio de la transmisión de la fuerza y la vivacidad de una impresión presente a una idea asociada.

Resulta claro que este segundo principio se supone necesario sólo a causa de la peculiar concepción de Hume sobre la naturaleza de la creencia. Si una creencia difiriera de una simple concepción por alguna otra característica y no por el grado de fuerza y vivacidad, este principio no nos ayudaría a explicar por qué surgen las creencias.

Hume sugiere que su explicación se halla en realidad corroborada por la experiencia común, pero difícilmente puede decirse que el ejemplo que da apoye esa afirmación:

> Si una persona se sienta a leer un libro tomándolo como obra de ficción, y otra tomándolo como una historia verdadera, ambas reciben evidentemente las mismas ideas, y en el mismo orden; ni la incredulidad del primer lector ni la credulidad del otro les impiden atribuir al autor el mismo sentido. Sus palabras producen las mismas ideas en ambos, aunque su testimonio no tiene la misma influencia

> sobre ellos. El último concibe todos los incidentes con mayor vivacidad. Penetra más a fondo en los intereses de los personajes; se representa sus acciones, su carácter, sus amistades y enemistades: llega incluso a hacerse una idea de sus rasgos, ademanes y personalidad. Mientras que el primero, que no da crédito al testimonio del autor, tiene una concepción más tenue y débil de todos estos particulares; y excepto por el estilo y la habilidad de la composición, poco entretenimiento puede recibir de ella. (pp. 97-8)

Es ciertamente materia de experiencia común la diferencia que hay entre creer lo que se lee y tomarlo como ficción. Pero es evidente que sea cual fuere el sentido de esa diferencia, Hume no lo capturó aquí. Lo que dice es casi completamente falso en todos respectos, y él debió haberlo sabido tan bien como todos. ¿Tiene una persona que sabe que lee una ficción, una "concepción menos vívida" de los incidentes descritos que otra que toma lo que lee como verdadero? ¿Le es imposible "hacerse una idea" de los "rasgos, ademanes y personalidad" de los caracteres descritos? Parece claro que en este caso Hume niega lo obvio presionado por lo que cree que su teoría filosófica exige.

Pero siente que no tiene otro recurso. Y aunque en el Apéndice del *Tratado* (pp. 628-9) expresa una gran insatisfacción respecto de esa parte de su teoría de la creencia, no encuentra, ni ahí ni en la *Investigación,* nada satisfactorio que poner en su lugar. Es importante, sin embargo, darse cuenta de que su insatisfacción no es total.

Puesto que la creencia difiere de la simple concepción, el creer debe añadir *algo* a la idea original. Pero como lo que se añade no puede consistir en una idea nueva y diferente, deberá ser sólo un diferente "modo de concebir" la idea original. Cualquier otro cambio cambiaría la idea concebida, con lo cual se volvería imposible concebir y creer exactamente la misma cosa. Hume nunca expresa la menor duda respecto de esta parte de la teoría.

Pero luego, presionado por la teoría de las ideas y por una concepción un tanto restringida de su tarea filosófica, se ve llevado por los hechos obvios relacionados con el surgimiento de las creencias hacia una explicación poco realista e infructuosa sobre aquello en que consiste en realidad esa diferencia de

"modos de concebir". Sabemos que, dada una unión en la imaginación entre *A*s y *B*s, una creencia de que un *B* tendrá lugar surge sólo cuando está presente una *impresión* de un *A*, y no cuando sólo está presente una idea de un *A*. Pero

> como los diferentes grados de fuerza constituyen toda la diferencia original entre una impresión y una idea, deben en consecuencia ser ellos el origen de todas las diferencias en los efectos de esas percepciones, y su supresión, total o parcial, la causa de cualquier nueva semejanza que adquieran. Allí donde podamos hacer que una idea se asemeje a las impresiones en fuerza y vivacidad, las imitará igualmente en su influencia sobre la mente; y *viceversa*, donde las imite en esa influencia, como en el presente caso, se deberá a su semejanza con ellas en fuerza y vivacidad. La creencia, por lo tanto, puesto que es la causa de que una idea imite los efectos de las impresiones, debe hacerla semejante a éstas en dichas cualidades, y no será más que *una más vívida e intensa concepción de alguna idea*. (pp. 119-20)

Se arguye aquí explícitamente que, puesto que la diferencia en grados de fuerza y vivacidad entre una impresión y una idea es el *origen* de todas las diferencias en los efectos que tienen esas dos especies de percepciones, y puesto que una impresión difiere de una idea porque tiene como efectos *creencias* y no meras concepciones, una creencia difiere de una idea sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. La diferencia que hay entre una idea y una creencia es la misma diferencia que hay entre una idea y una impresión.

La inferencia no es, obviamente, acertada. Hume no puede negar el hecho observable de que una creencia sólo surge cuando una impresión está presente; una mera idea no basta para producirla. Pero esto deja todavía abierta la cuestión de qué es una creencia y en qué difiere de la mera concepción. Piensa Hume que esa diferencia tiene que ser la misma que hay entre una impresión y una idea, y puesto que cree que entre éstas la única diferencia radica en la fuerza y la vivacidad, cae en su insatisfactoria teoría de la creencia.

Estrictamente, de los hechos sólo se sigue que las creencias, en tanto que opuestas a las meras ideas, son causadas parcial-

mente por aquello que distingue las impresiones de las ideas. Una creencia surge, de algún modo, a causa de la mayor fuerza y vivacidad de una impresión. Pero este hecho se refiere a la causa o al origen de una creencia, y no a lo que una creencia es. Hume da el siguiente paso, que consiste en *definir* la diferencia entre una idea y una creencia en términos de fuerza y vivacidad, porque piensa que ésta es la única manera de explicar la ocurrencia de creencias mediante principios generales que abarquen más que el fenómeno particular que se explica. El principio de la transmisión de la fuerza y la vivacidad explica este fenómeno de un modo simple y está además confirmado por otros fenómenos (p. 627).[3] Pero esto obliga a Hume a sostener la teoría de que una creencia es solamente una idea más animada o vivaz.

Si renunciara a esa teoría, su "explicación" del origen de las creencias se reduciría a la observación directa de que las creencias sólo surgen cuando una impresión está presente. Hume siente que no podría explicar *por qué* ocurre así. Piensa que para que sea posible una genuina explicación, la creencia debe ser análoga a otras cosas que también puedan ser explicadas mediante los mismos principios.

> Pues si no fuera análoga a ningún otro sentimiento, tendríamos que desesperar de explicar sus causas, y considerarla como un principio original de la mente humana. Si fuera análoga, podríamos esperar explicar sus causas por analogía, y someterla a principios más generales. (p. 624)

Así pues, lo que extravía a Hume es la búsqueda de los principios más simples y generales dentro del marco de la teoría de las ideas. La creencia debe ser semejante, en algún respecto, a otros fenómenos mentales; pero Hume no puede encontrar una definición en términos distintos de los de fuerza y vivacidad porque piensa que éstos constituyen la única diferencia que la teoría de las ideas admite en cuanto al "modo de concebir" una y la misma idea (p. 96).

[3] Los fenómenos aquí descritos parecen ser precisamente nuevos casos de creencias que surgen de una impresión, y no meramente casos análogos del principio de la transmisión de la fuerza y la vivacidad.

Aunque indudablemente se siente presionado por la teoría, expresa también muchos recelos acerca de lo que, según cree, la teoría prescribe. Piensa que la "mayor fuerza y vivacidad" no capta realmente la diferencia entre una creencia y una mera concepción, sino que hay entre ellas una diferencia en el *sentimiento,* muy difícil de describir:

> este sentimiento diferente que me esfuerzo por explicar llamándolo una superior *fuerza,* o *vivacidad,* o *solidez,* o *firmeza,* o *consistencia.* Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, trata sólo de expresar ese acto de la mente que nos hace las realidades más presentes que las ficciones, que provoca que pesen más en el pensamiento, y que les da una influencia mayor sobre las pasiones y la imaginación. . . Confieso que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o modo de concebir. Podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente. Pero su nombre propio y verdadero es el de *creencia,* término que todos comprenden suficientemente en la vida común. Y en filosofía no podemos ir más allá de afirmar que esa creencia es algo *sentido* por la mente, que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les confiere mayor fuerza e influencia; las hace parecer de mayor importancia; las fija en la mente, y las convierte en principios que gobiernan todas nuestras acciones. (p. 629)

No debe dar lugar a malentendidos que Hume considere el creer como un sentimiento. Lo que afirma no es simplemente que una creencia difiera de una concepción o de una idea únicamente por la adición de una cierta entidad mental, a saber, un sentimiento, a la idea original. En tal caso, habría diferentes entidades ante la mente cuando alguien cree algo y cuando meramente piensa en ello; y esto es lo que Hume quiere negar. Una idea que es una creencia se diferencia de una mera idea más bien por sus *efectos* sobre la mente —se dice que "pesa más en el pensamiento", que tiene una "influencia mayor sobre las pasiones y la imaginación" y que es "el principio que gobierna nuestras acciones".

Al parecer, Hume nunca concibió la idea de que esta conexión de la creencia con las pasiones y la voluntad pudiera cons-

tituir la diferencia misma que buscaba entre la creencia y la mera concepción. Pero esto no quiere decir que simplemente no se dio cuenta de una obviedad. Hasta hoy no se ha dado ninguna teoría adecuada sobre la naturaleza de la creencia, lo que probablemente se debe a que el problema se ha investigado prácticamente con total independencia de las nociones de pasión, deseo, voluntad y acción.[4]

Hume afirma que la cuestión de la naturaleza de la creencia no había sido seriamente considerada por los filósofos antes de su tiempo. Sin embargo, él mismo intenta responderla dentro de los límites de una teoría inadmisiblemente estrecha. En la teoría de la mente que acríticamente hereda, no cabe lo que se ha llamado el carácter "intencional"[5] del pensamiento o de los fenómenos psicológicos en general. Pensar sólo significa, para él, haber una cierta entidad "ante la mente". Pero al distinguir el concebir del creer parece darse cuenta de que una y la misma idea puede estar contenida en diferentes actos mentales o "modos de pensamiento". La misma idea está presente en todos los casos, y sin duda Hume tiene razón al pensar que la diferencia entre cada uno de ellos debe entenderse de alguna forma en términos de diferentes "maneras" o "modos" de estar ante la mente. Pero hay muchos más actos o modos de pensar que los dos que él considera.

Por ejemplo, un "modo de concebir" una idea que Hume debió haber considerado es la negación. Aunque habla de desacuerdo, incredulidad y disidencia, nunca intenta decir lo que son, acaso porque piensa que ya su teoría de la creencia, tal como es, da razón de ellos. Pero no es así.

Si el asentir o creer sólo consiste en tener una idea vívida ante la mente, ¿qué es disentir o negar? Parecería que es, o bien tener aquella idea ante la mente de algún diferente "modo", o bien creer o asentir a la idea opuesta a la idea original. Pero, por lo menos en el caso de creencias existenciales, para Hume no tiene sentido hablar de "la idea opuesta a la idea original". Si pensar en Dios es pensar en Dios como existente, o

[4] Para una interesante ilustración reciente de la importancia de la interrelación entre creencias, deseos y otros estados mentales, véase el bosquejo del "holismo de lo mental" en Davidson (3) y (4).

[5] Para una breve explicación de este término y un esbozo de diversas teorías sobre la intencionalidad, véase Chisholm (1)

como sería si existiera, entonces no es posible tener la idea de Dios como no existente. Y por lo tanto, no es posible tener la creencia de que Dios no existe teniendo "al modo del asentimiento o la creencia" la idea de la inexistencia de Dios. Por supuesto, podría decirse que *yo creo que Dios existe* porque tengo "al modo del asentimiento", no sólo la idea de Dios, sino la de la existencia de Dios; y por lo tanto, que creo que Dios no existe porque tengo "al modo del asentimiento", no sólo la idea de Dios, sino la de la inexistencia de Dios. Pero esto podría ser verdad sólo si tuviéramos una idea separada de existencia (y acaso también de inexistencia) que añadiéramos a nuestra idea de Dios; y esto es lo que Hume explícitamente niega.

Así, debemos volvernos a la primera posibilidad —el negar o disentir como un diferente "modo de concebir". En esta concepción, tenemos sólo una idea: la de Dios, o la de Dios como existente; podemos concebirla asintiendo a ella y de ese modo creer que Dios existe, o negándola y creer así que Dios no existe. Ambas "actitudes" deben distinguirse de la simple concepción, en la cual no necesitamos tener una opinión en un sentido o en otro. Pero si el negar es un "modo de concebir" completamente diferente tanto de la creencia como de la mera concepción, y si todas las diferencias entre "modos de concebir" son sólo diferencias en los grados de fuerza y vivacidad, entonces en el negar ocurre que tenemos ante la mente una idea con un tercer grado de fuerza y vivacidad. ¿Será éste más fuerte o más débil que la creencia? Y, ¿en qué se diferenciará de una creencia que se sostenga con un grado de convicción menor al más elevado? ¿No habrá diferencia entre un ateo y un hombre que crea decidida y firmemente que Dios existe?

Es claro que, cuando no sólo consideramos la creencia y la concepción, sino toda la gran variedad de "actitudes" que podemos tomar con respecto a una idea singular, carece de toda plausibilidad afirmar que la diferencia entre ellas radica sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. Dada una idea cualquiera que representa un estado de cosas *p*, podemos concebir o considerar que *p* prevaleciera, imaginar que *p* prevalece, esperar que *p* prevalezca, dudar de que prevalezca, preguntarnos si prevalece, creer que *p* prevalece, etcétera. Pero no nos vemos tentados a suponer que dudar de algo o preguntarnos por algo es sólo concebirlo más tenue o más débilmente que cuando lo creemos.

Hume quiere que de su teoría de la creencia sobreviva una consecuencia importante: La creencia en lo no observado surge de un modo completamente natural, como cualquier otro fenómeno de la naturaleza. Surge por la "costumbre", como resultado de las *repeticiones en nuestra experiencia*. No decidimos creer lo que creemos; no somos libres para no creer aquellas cosas que son más fundamentales para nosotros. Esto es, en parte, lo que Hume quiere enfatizar cuando llama sentimiento o sensación a la creencia. A causa de la inevitabilidad de las creencias, es imposible poner en práctica un "escepticismo total", o siquiera una "suspensión de la creencia" cartesiana. Pero la meta de Hume no es llegar a un estado mental semejante. El escepticismo que defiende se plantea con un propósito particular positivo, y no es posible objetarle que el escepticismo no puede ser vivido.

> La naturaleza, por una necesidad absoluta e incontrolable, nos ha determinado a juzgar igual que a respirar y a sentir; no podemos abstenernos de ver ciertos objetos bajo una luz más fuerte y plena, en razón de su acostumbrada conexión con una impresión presente, más de lo que podemos dejar de *pensar mientras estamos despiertos*, o de ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos nuestros ojos hacia ellos a plena luz del día. Quien se haya tomado la molestia de refutar las cavilaciones de este escepticismo *total*, realmente ha disputado sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que de antemano la naturaleza ha implantado en la mente como algo insoslayable. (p. 183)

La denigración escéptica del papel de la razón, y la consiguiente elevación de la importancia de las disposiciones primitivas y naturales de la imaginación, conduce a la conclusión:

> *de que todos nuestros razonamientos relativos a causas y efectos no se derivan más que de la costumbre; y de que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestras naturalezas, que un acto de la parte cogitativa.* (p. 183)

Esta concepción intenta eliminar la supuesta diferencia de naturaleza entre el hombre y los otros animales. Hume piensa que su teoría naturalista del hombre se ve auténticamente confir-

mada por el hecho de que los animales también actúan simplemente sobre la base de su experiencia pasada y sus impresiones presentes. No estamos inclinados a suponer que lo hacen mediante deliberación, pesando evidencias, considerando los argumentos de ambos lados y decidiendo luego adoptar una cierta conclusión. Concedemos de buen grado que simplemente "*se hallan*" *con ciertas creencias o expectativas*. Pero obviamente son capaces de pensamiento o razón, por lo menos en el sentido de que son seres inteligentes que pueden aprender de la experiencia y aprovecharla.

Hume piensa que la conducta animal confirma su teoría del hombre porque es observacionalmente la misma que la humana y es susceptible, por tanto, de recibir una explicación de la misma índole. La afirmación cartesiana de que los animales no tienen alma, abría supuestamente la posibilidad de una ciencia de la conducta animal. Sin embargo, Descartes pensó que los hombres, siendo sustancias espirituales cuya esencia es pensar, no están sujetos a la misma especie de tratamiento científico. La teoría de Hume niega esta afirmación cartesiana. Tanto los hombres como los animales son objetos en el mundo natural; ambos están sujetos a las mismas fuerzas y a influencias del mismo género. Y esas fuerzas e influencias están abiertas a la investigación y al descubrimiento empíricos.

Si Descartes tuviera razón al afirmar que los animales no tienen almas, entonces los argumentos de Hume mostrarían que los hombres tampoco tienen almas. Para explicar sus creencias y sus acciones no hay necesidad de invocar una facultad de la "razón" o de la "voluntad", metafísicamente separada, que opera independientemente de las cadenas causales que configuran el mundo natural.

Hume no niega que la razón o la voluntad existan. Niega sólo la tradicional concepción cartesiana de ellas.

> Considerando rectamente el asunto, la razón no es más que un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos conduce a través de un cierto curso de ideas, y les confiere a éstas cualidades particulares, conforme a sus situaciones y relaciones particulares. Este instinto, es cierto, surge de la observación y la experiencia pasadas; pero ¿hay alguien que pueda dar la última razón de por qué la observación y la experiencia pasadas producen tal efecto,

> sin explicar por qué la naturaleza lo produce por sí sola? La naturaleza *puede ciertamente* producir todo lo que puede surgir del hábito. Es más, el hábito no es más que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen. (p. 179)

La larga discusión sobre la inferencia que nos lleva de lo observado a lo no observado se propuso como un rodeo en el camino hacia el descubrimiento de la fuente de la idea de *conexión necesaria. No encontramos ninguna impresión de la* conexión necesaria en ningún caso particular de causalidad, así que el origen de la idea sigue en la oscuridad. Cuando explica por qué proyecta concentrarse en la inferencia que va de lo observado a lo no observado, en lugar de buscar directamente la fuente de la idea de conexión necesaria, Hume insinúa que:

> Acaso al final saldrá a la luz que la inferencia no depende de la conexión, sino que la conexión necesaria depende de la inferencia. (p. 88)

Ése es precisamente el desenlace.

Hacia el final de la Sección 8 de la Parte III del primer Libro del *Tratado* y al final de la Sección V de la primera *Investigación,* Hume ya ha identificado y explicado un rasgo universal y fundamental de la mente humana. Ha mostrado cómo y por qué llegamos a tener creencias acerca de lo no observado, y ha indicado cuánta importancia tiene para la vida humana que las adquiramos. Pero por importante que pueda parecer esa operación, Hume piensa que no agota el significado de "tener la idea de causalidad o conexión necesaria", de modo que aún tiene que ser explicado el origen de esa idea. En ambas obras, viene en seguida una larga sección: "De la idea de conexión necesaria". *¿Pero qué es lo que permanece inexplicado, y* por qué cree Hume que lo dicho hasta este momento no es suficiente?

Su sometimiento a la teoría oficial de las ideas constituye una razón de su insatisfacción. Según esa concepción, tener una idea es tener una cierta entidad en la mente; así, explicar el origen de una idea es explicar cómo ingresa esa entidad en la mente. Hasta ahora, en la discusión sobre las inferencias que van de lo observado a lo no observado, no se ha identificado

ninguna entidad mental que pudiera llamarse verosímilmente la idea de causalidad o de conexión necesaria. De acuerdo también con la teoría de las ideas, a toda idea en la mente debe corresponder una impresión o varias impresiones de las que esa idea se derive, y tampoco hemos encontrado hasta ahora ninguna impresión que pudiera corresponder a aquella idea. Así pues, Hume regresa a la búsqueda de las impresiones de las cuales la idea de conexión necesaria se deriva, debido, en parte, a que debe someterse a la arquitectura de la teoría de las ideas. Sin esa búsqueda, su "primer principio" de la ciencia de la naturaleza humana quedaría sin defensa.

Pero hay otra razón. El fenómeno que hay que explicar no consiste solamente en adquirir expectativas en ciertas ocasiones. No llegamos a creer sólo que tendrá lugar un *B*, sino también que tiene que tener lugar. No tenemos sólo la idea de un evento de una clase que sigue siempre a un evento de otra clase en ciertas circunstancias, sino también la de que hay una *conexión necesaria* entre eventos de dos clases en ciertas circunstancias. Desde luego, no es inmediatamente obvio en qué consisten esa creencia y esa idea. ¿Cuál es la diferencia entre observar un *A* y llegar a creer que un *B* tendrá lugar, y observar un *A* y llegar a creer que un *B* debe tener lugar? ¿Cuál es la diferencia entre tener la idea de que los *B*s siempre siguen a los *A*s y tener la idea de una conexión necesaria entre *A*s y *B*s? Hume piensa que tales diferencias existen y que puede explicar cómo llegamos a tener tales creencias e ideas. Como veremos, las dos cuestiones están relacionadas. Debemos entender con claridad qué es lo que hay que explicar para decidir si una pretendida explicación es adecuada. Hume se concentra más en la explicación que en la caracterización de lo que tiene que ser explicado.

La observación de una conjunción constante de fenómenos es lo que nos hace inferir el efecto de la causa. Sin eso nunca adquiriríamos la idea de causalidad o de conexión necesaria. Pero en cada uno de los casos de causalidad simplemente observamos que una cosa sigue a otra, y no tenemos ninguna impresión de una conexión necesaria. Sólo tras repetidas observaciones de que los *B*s siguen a los *A*s, adquirimos la idea de conexión necesaria. Pero es evidente que la mera repetición no *puede revelar nada que no haya estado desde el principio en los* casos particulares, ni puede producir nada nuevo en los objetos

o eventos que se observan. Cada caso es independiente de todos los demás, y seguiría siendo el que es aunque ninguno de los otros existiera. Entonces ¿cómo da origen a la idea de conexión necesaria la observación repetida de que los *B*s siguen a los *A*s?

Hume piensa que puede hacerlo sólo porque produce algo nuevo *en la mente*, no en los casos observados. Sabemos, dice Hume, que la repetición produce la idea de conexión necesaria en las mentes que originalmente carecían de ella. Y de la teoría de las ideas se sigue que en la mente debe producirse además otra cosa, a saber, la impresión de la cual se deriva la idea. Esa impresión no es una impresión de sensación, puesto que no tenemos ninguna impresión de la conexión necesaria en ninguno de los casos observados. Por lo tanto, debe ser una impresión de reflexión, o "una impresión interna de la mente". El argumento se expresa brevemente como sigue:

> Pues después de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, inmediatamente sentimos una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa en razón de esa relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza; y por tanto debe ser lo mismo que el poder o la eficacia cuya idea se deriva de la semejanza. Los diversos casos de conjunciones semejantes nos llevan a la noción de poder y necesidad. Esos casos son en sí mismos totalmente distintos entre sí y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no es nada más que una impresión interna de la mente, o una determinación a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. (p. 165)

Este pasaje, igual que otros semejantes, es extremadamente oscuro y confuso. Una parte de lo que Hume quiere decir está muy clara, aunque conduce a graves dificultades. Dice que la única cosa nueva que ocurre en la mente después de la observación repetida de que los *B*s siguen a los *A*s, es una "determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa en razón de esa relación". Esto significa que, siempre que hemos observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s y estamos al presente

observando un *A*, nos vemos llevados a tener una idea de un *B* y una creencia en él. Decir que nos vemos "llevados" quiere decir que el primer evento mental complejo (tener una impresión de un *A* después de observar una conjunción constante entre *A*s y *B*s) causa el segundo (creer que tendrá lugar un *B*). Cuando esto sucede adquirimos la idea de una conexión necesaria entre *A*s y *B*s; eso explica por qué y cómo aquella idea surge en la mente. Hume confunde las cuestiones al decir que esa "determinación" es "la misma que" el poder o la necesidad, cuya idea tratamos de explicar. Dice incluso que la necesidad *es* "una impresión interna de la *mente*" *o* "una determinación a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro".

La extraña identificación de la determinación de la mente con una *impresión*, requiere explicación. Hume parece argüir que, puesto que la idea de conexión necesaria llega a la mente sólo como resultado del hecho de que un acontecimiento mental causa otro, y en vista de que, de acuerdo con la teoría de las ideas, la causa o fuente de toda idea es una impresión, el hecho de que un evento cause otro *es* la impresión de la que se deriva la idea de conexión necesaria. Pero esto parece incoherente. El hecho de que un evento cause otro no puede *ser* una impresión, aun cuando los eventos en cuestión fueran eventos mentales y tuviéramos conciencia de que ocurren. Podríamos ciertamente tener una impresión *de* que ocurren, pero el hecho de que un evento cause otro difícilmente podría *ser* esa impresión o cualquier otra.

Hume dice a veces que "sentimos inmediatamente una determinación de la mente", y esto sugiere que sentimos o tenemos conciencia del hecho de que un evento mental causa otro. Tener esa sensación o esa conciencia sería tener una impresión, y así, parecería seguirse que tenemos una impresión de la conexión necesaria o causal entre dos eventos mentales. Hume no puede tomar cómodamente este camino. Implica que hay de hecho una conexión necesaria o causal entre dos eventos mentales, y que tenemos una impresión de esa conexión "sintiéndola", presumiblemente mediante introspección. Habría entonces por lo menos algunos casos de dos cosas que están causalmente relacionadas, en los cuales podemos tener y tenemos una impresión de la conexión necesaria que hay entre ellas. Pero eso es algo que Hume niega explícitamente. Incluso se detiene a argumentar que es igualmente imposible tener una impre-

sión de la conexión necesaria observando los sucesos en nuestras propias mentes, que tenerla observando los sucesos en el mundo externo (*E*, pp. 64-9). Así que Hume no puede querer decir que tenemos una impresión *de* la conexión necesaria entre dos eventos; a eso se debe quizá que incurra en afirmar que el hecho de que un evento mental causa otro *es* una impresión, y no aquello *de* que una impresión es impresión.

Es quizá más plausible sugerir que, en las circunstancias apropiadas, no sólo tenemos una idea y una creencia relativa a un *B*, sino que esa idea aparece en la mente *acompañada* de una cierta sensación —una sensación de algo semejante a la determinación o a la inevitabilidad. Desde luego, ninguna impresión de ese tipo acompaña a los primeros pocos casos de *A*s y *B*s que observamos; la sensación comienza a acompañar a la idea de un *B* sólo después de observaciones repetidas, así que no es literalmente una impresión *de* algo que esté presente en cada caso individual. Es una impresión que surge sólo de la repetida ocurrencia de ciertas clases de ideas en la mente, y por tanto debe ser clasificada como una impresión de reflexión. ¿Pero qué significa decir que es una impresión o sensación *de* la inevitabilidad con que algo ocurre? Significa más, probablemente, que decir que es simplemente una impresión de que algo ocurre; ¿pero cómo explicará Hume, si ello es posible, en qué consiste ese elemento adicional? Como hemos visto, no es posible decir que consiste en una impresión *de* que ese ocurrir es causado, o *de* la conexión necesaria entre ese ocurrir y aquello que lo causó.

El problema de explicar el contenido de esa percepción surge también en relación con la *idea* de necesidad, como puede verse cuando tratamos de entender por qué Hume tiende a identificar la necesidad misma con una determinación de la mente.

En un famoso pasaje que ha dado lugar a muchas críticas y malentendidos, dice Hume:

> En suma, la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos; y no nos es posible formar la más remota idea de ella, considerada como una cualidad de los cuerpos.
> O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es nada más que esa determinación del pensamiento a

> pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión. (pp. 165-6)

Cuando dice que la necesidad es algo que sólo existe en la mente, Hume no quiere decir que la causalidad sólo opera en el mundo mental "interior" y que en el resto de la naturaleza no existe nada semejante. Tampoco quiere decir que las cosas suceden en la naturaleza inanimada sólo como resultado de algo que ocurre en nuestras mentes. Quiere decir, en parte, que tenemos la idea de necesidad sólo a causa de que en nuestras mentes tienen lugar ciertos eventos cuando nuestra experiencia exhibe ciertos rasgos. La contigüidad, la prioridad y las conjunciones constantes entre cosas de dos géneros, se dan o no con absoluta independencia del pensamiento o la sensación, y constituyen las únicas relaciones que podemos observar entre los objetos mismos. También atribuimos a los objetos una propiedad adicional de poder, eficacia o necesidad causal, pero adquirimos la idea de ese poder sólo por "lo que sentimos internamente al contemplar" los objetos que nos rodean (p. 169). Si para poder tener la idea de necesidad fuera preciso que la adquiriéramos descubriendo las causas "reales" o los "resortes secretos" de las correlaciones que observamos, entonces nunca podríamos adquirirla. Pero tenemos una idea de necesidad, de modo que debemos explicar su origen atendiendo únicamente a lo que sucede en nuestras mentes.

Ya hemos visto que los sucesos mentales producen la idea de necesidad. Una vez que tenemos esa idea, le atribuimos necesidad a los objetos o eventos que nos rodean, o al menos a las conexiones entre ellos. Nuestra tendencia a atribuir la necesidad de este modo, se explica apelando a otra disposición humana general.

> Es una observación común, que la mente tiene una gran propensión a desplegarse sobre los objetos externos, y a asociarles cualesquiera impresiones internas que ellos ocasionan y que siempre hacen su aparición en el momento en que estos objetos se manifiestan a los sentidos. Así, puesto que ciertos sonidos y olores se encuentran siempre acompañando a ciertos objetos visibles, naturalmente imaginamos una conjunción, incluso en cuanto al lugar, entre los objetos y las cualidades, aunque las cualidades

> sean de tal naturaleza que no admitan esa conjunción, y en realidad no existan en ningún lado. . . la misma propensión es la razón de que supongamos que la necesidad y el poder residen en los objetos que consideramos, y no en nuestra mente, que los considera; sin embargo, no nos es posible formar la más remota idea de aquella cualidad, si no la *tomamos como la determinación de la mente a pasar de la* idea de un objeto a la de su acompañante habitual. (p. 167)

Hume plantea confusamente este sutil punto, pero es dudoso que haya alguna manera de plantearlo completamente satisfactoria.[6]

La analogía con las cualidades secundarias debería reforzar la afirmación de que la necesidad no es algo que en realidad resida en los objetos o en las conexiones entre ellos. Así como atribuimos rojez a ciertas cosas en el mundo sólo porque algo ocurre en nuestras mentes cuando observamos cosas que, de acuerdo con la teoría tradicional, en realidad no poseen ninguna rojez, así también atribuimos necesidad a ciertas cosas en el mundo sólo porque algo ocurre en nuestra mente cuando observamos cosas (a saber, correlaciones o conjunciones) que no poseen ninguna necesidad. Los sonidos y los olores, dice Hume, "en realidad no existen en ningún lado", y lo mismo puede decirse de la necesidad.

¿Por qué, entonces, dice Hume que la necesidad *es* una determinación de la mente, y que no podemos formar ninguna idea de ella si la consideramos de modo diferente? Pues si la necesidad *es*, literalmente, una determinación de la mente a pasar de una idea de un objeto a la de su acompañante habitual, entonces la necesidad, a fin de cuentas, *sí* existe. Existe en las mentes en que existe esa determinación, y para Hume aquí se

[6] Él lo plantea más explícitamente, pero (por razones que señalo más abajo) no todavía de un modo plenamente satisfactorio, en una carta de 1751:

> Sentimos, tras una conjunción constante, una fácil transición de una idea a la otra, o una conexión en la imaginación. Y así como es usual que *transfiramos nuestros propios sentimientos* a los objetos de que dependen, ligamos el sentimiento interno a los objetos externos. Si ningún caso singu*lar de causa y efecto parece tener ninguna conexión, sino sólo los casos* semejantes repetidos, te verás obligado a recurrir a esta teoría. (Hume (7), vol. 1, pp. 155-6)

incluyen todas las mentes que tengan las experiencias apropiadas. Quizá por eso se resuelve a afirmar que la necesidad existe sólo en la mente. Pero ya vimos que esa observación no puede tomarse de un modo estrictamente literal.

Además, si la necesidad *es* sólo una determinación de la mente, entonces esa determinación es aquello de que es idea nuestra idea de necesidad. Pero si nuestra idea de necesidad es una idea de una determinación de la mente, entonces cuando atribuimos necesidad a las conexiones entre las cosas estamos simplemente afirmando algo acerca de nuestras propias mentes. Afirmamos que, después de observar una cosa de cierto género, nuestras mentes esperan, o esperarían, una cosa de otro género. Con esto, Hume desembocaría en la concepción subjetivista o psicologista según la cual todo enunciado causal que hacemos, cualquiera que sea su pretendido contenido, es, al menos parcialmente, un enunciado acerca de nosotros. En lugar de expresar una creencia de que algo es objetivamente verdadero respecto de la conexión entre dos objetos o eventos, estaríamos meramente aseverando que algo está ocurriendo o que algo ocurrirá en nuestras mentes cuando observamos ciertos objetos o eventos.

Esta explicación del contenido de nuestras creencias causales ordinarias acerca del mundo, no parece plausible y Hume quisiera evitarla. Su propósito era explicar cómo llegamos a creer que los eventos están causalmente conectados, o que un cierto evento debe ocurrir cuando otro ya ha ocurrido. Aunque nuestra creencia no representa adecuadamente algo que exista en la realidad, parece que a pesar de ello tenemos la creencia de que las conexiones entre las cosas son necesarias en sí mismas, y de que seguirían siéndolo ocurriera lo que ocurriera en nosotros. Desde luego, Hume sostiene que en los objetos no reside necesidad alguna —nuestra creencia de que la hay es realmente falsa—, pero la concepción psicologista niega la existencia misma de esa creencia. Si no podemos tener una idea de la necesidad como algo que reside en los objetos, y nuestra única idea de ella es la de algo que ocurre o existe en la mente, entonces no podemos siquiera tener la creencia falsa de que la necesidad es algo objetivamente verdadero respecto de las conexiones entre los objetos o eventos de nuestra experiencia. Para tener esa falsa creencia necesitamos por lo menos una *idea* de la necesidad como algo verdadero respecto de las conexiones

entre eventos. Pero si no tenemos esta idea entonces no tenemos, y no podemos tener, esa creencia.

Este problema tiene su raíz en la tendencia de Hume a mezclar la cuestión de saber *de* qué es idea nuestra idea de necesidad, o qué es nuestra idea de necesidad, con la cuestión muy diferente de cómo esa idea ingresa en la mente, o por qué atribuimos necesidad a ciertas cosas que hallamos en el mundo. Hume cree saber que nuestra idea de necesidad sólo puede surgir de ciertos eventos que tienen lugar en nuestras mentes como resultado de la observación de fenómenos constantemente unidos. Puesto que ningún otro origen de la idea le parece plausible, tiende a concluir que, por consiguiente, la idea que adquirimos de ese modo es una idea *de* los eventos que tienen lugar en nuestras mentes. La inferencia es perfectamente explícita tanto en la *Investigación* como en el *Abstract*, en los que, habiendo solamente explicado cómo surge la idea de necesidad, concluye:

> Cuando decimos, por lo tanto, que un objeto está conectado con otro, *queremos sólo decir* que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento, y dan lugar a esta inferencia por la cual cada uno se convierte en prueba de la existencia del otro: (*E*, p. 76, subrayado mío)

> En suma, pues, o bien no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía, y estas palabras carecen totalmente de significación, o *no pueden significar nada sino* la determinación del pensamiento, adquirida por hábito, a pasar de la causa a su efecto habitual. (Hume (2), p. 23, subrayado mío)

Los argumentos que preceden a estas conclusiones no mencionan nada acerca del contenido de la idea de necesidad o del significado de "necesidad". Se ocupan únicamente del origen de esa idea en nuestras mentes; de manera que Hume parece inferir directamente una conclusión sobre el significado o el contenido de una idea partiendo de algunos hechos relativos a su origen.

Probablemente, lo que lo llevó a hacer esta inferencia fue la aplicación de su "primer principio" sobre las impresiones y las ideas. Explicar el origen de una idea servirá para explicar su contenido, porque:

> Hemos establecido como principio que, como todas las ideas se derivan de impresiones, o de algunas *percepciones* precedentes, es imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficacia, a menos que puedan darse algunos casos en que *se perciba* este poder en su mismo ejercicio. (p. 160)

O, como lo dice en la *Investigación:*

> Parece una proposición que no admitirá mucha disputa, que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o, en otras palabras, que nos es imposible *pensar* en alguna cosa que no hayamos previamente *sentido,* por nuestros sentidos externos o nuestros sentidos internos. (*E*, p. 62)

Puesto que Hume ya demostró que nunca podemos percibir la conexión necesaria entre dos cosas en ningún caso particular, parecería seguirse de ese principio que no podemos tener ninguna idea de necesidad. O, por lo menos, que podemos tener sólo una idea de necesidad como algo que podemos percibir y percibimos de hecho en casos particulares. Pero ya hemos visto que Hume no cree que realmente *percibamos* la necesidad de la conexión entre dos eventos cualesquiera, aunque estos eventos tengan lugar en nuestras mentes. Si la percibiéramos, podríamos entonces adquirir la idea de necesidad directamente de una de nuestras experiencias internas, y no tendríamos que esperar la repetición de una multitud de casos.

No obstante, es obvio que el principio, tal como está formulado, no es verdadero ni es el mismo que Hume había establecido anteriormente. Es perfectamente posible tener la idea de un unicornio, o pensar en él, aunque nunca hayamos percibido uno o tenido una impresión de él. Así pues, el principio rige sólo para las ideas simples y no para todas las ideas. Por lo tanto, si la aplicación del principio a la idea de necesidad ha de tener las consecuencias que Hume quiere, la idea de necesidad debe considerarse como una idea simple. Y en efec-

to, Hume reconoce su simplicidad.[7] Pero a veces dice también que quiere explicar nuestra idea de necesidad; decir qué es aquello *de que* es idea.[8] Y tratándose de una idea simple, ésta es una empresa sin esperanza.

Pero aunque la idea de necesidad fuera simple y todas las ideas simples se derivaran de sus impresiones correspondientes, ¿se seguiría que nunca podemos tener una idea de necesidad como algo que reside objetivamente en los objetos, sino sólo como algo que existe en la mente? Si esto se siguiera, entonces Hume estaría en verdad comprometido con el psicologismo y, por ende, con la desaparición de la misma creencia en la objetividad de las conexiones necesarias que originalmente quería explicar. ¿Se sigue en realidad esta desilusionante conclusión de la explicación de Hume sobre el origen de la necesidad? Creo que no.

Si la idea de necesidad es una idea simple, entonces debe derivarse de su impresión correspondiente. Es importante recordar que, de acuerdo con Hume, no hay impresión de la necesidad con que dos eventos están conectados, de modo que sea cual fuere nuestra impresión simple de necesidad, no es una impresión que surja al estar percibiendo directamente una característica del mundo (a saber, la necesidad) que se presentara por sí misma ante nosotros. Esto vale tanto para el mundo mental "interior" como para el mundo "exterior" de objetos y eventos.

[7] En el *Tratado* (p. 157) Hume parece primero conceder que la idea de necesidad o de poder podría ser simple o "compuesta"; pero a la concepción de Locke según la cual adquirimos la idea mediante el razonamiento que partiendo de las "nuevas producciones" que hallamos en la experiencia llega a la conclusión de que debe haber un poder que las produzca, objeta que "la razón por sí sola no puede nunca dar origen a ninguna idea original" (p. 157). En la primera *Investigación* hay una firme indicación (*E*, p. 62) de que considera la idea como simple, y cuando repite su objeción a la explicación de Locke sobre el origen de la idea lo manifiesta más cabalmente: "ningún razonamiento puede nunca darnos una idea simple nueva, original, como este mismo filósofo confiesa. Por lo tanto, éste no puede ser nunca el origen de esa idea" (*E*, p. 64, nota).

[8] La Sección "De la idea de conexión necesaria" en el *Tratado* comienza con la cuestión: "*¿En qué consiste nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están enlazados entre sí?*" (p. 155). La sección correspondiente de la primera *Investigación* discute el "poder", la "fuerza", la "energía" y la "conexión necesaria" y trata de "fijar, si es posible, el significado preciso de estos términos" (*E*, p. 62).

Hume selecciona dos diferentes candidatos como posibles causas de la idea de necesidad —una determinación de la mente a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual, y una impresión o sentimiento de determinación. Si simplemente dijera que la determinación de la mente es la causa de que nosotros adquiramos la idea de necesidad, estaría violando su "primer principio"; pues, en efecto, habría hallado una idea causada por algo que no es una impresión. Por lo tanto, debe decir que la idea es causada por la impresión o el sentimiento de determinación. Pero esa impresión o sentimiento no puede entenderse como una percepción directa de algo que objetivamente subsiste en la conexión entre dos eventos de la mente, pues esto violaría su postulado fundamental de que nunca tenemos ninguna impresión de necesidad al observar un caso particular.

La impresión o sentimiento de determinación del cual se deriva la idea de necesidad, debe por tanto entenderse sólo como un cierto sentimiento que surge en la mente siempre que un suceso mental de cierta índole causa otro. La impresión o sentimiento no es una impresión *del* hecho de que un evento causa otro, o *de* la necesidad o la conexión causal entre ellos; es sólo un peculiar sentimiento que acompaña la ocurrencia del segundo evento en la mente o que ocurre simultáneamente a éste. El que siempre ocurra en ese momento es un hecho fundamental propio de la mente humana que Hume no trata de explicar.

Bajo esta interpretación, Hume no está condenado al subjetivismo ni al psicologismo. Por lo que toca a las ideas simples, una idea es idea de aquello de que su impresión correspondiente es impresión. Tenemos un "sentimiento de determinación" o necesidad, y mediante él obtenemos nuestra idea de necesidad. Pero ya que rechazamos la sugerencia de que la impresión o el sentimiento de necesidad es una percepción directa *de* la necesidad causal que subsiste entre dos eventos mentales, o una percepción directa *de* alguna otra cosa que ocurriera en la mente, no podrá tentarnos decir que nuestra *idea* de necesidad es una idea de ciertos sucesos en nuestras mentes. Nuestra idea de necesidad, que, según concedimos, surge de una cierta impresión interna, será simplemente una idea de aquello que le atribuimos a la relación entre dos eventos cuando creemos que están causal o necesariamente conectados. Y por el momento sólo podemos decir que lo que le atribuimos es *necesidad*.

Aunque esto es quizá desilusionante, es importante ver que no estamos en mejores condiciones respecto de ninguna otra idea simple. Obtenemos nuestra idea simple de rojo de una impresión de rojo, pero si preguntamos qué es en realidad aquello de que es idea nuestra idea de rojo, sólo podemos decir que es una idea *de rojo.* Es una idea de aquello que le atribuimos a una manzana madura cuando creemos que es roja. Y parece que no habría nada que decir todavía si preguntáramos por qué esa impresión de que se deriva la idea de rojo es una impresión *de rojo,* o por qué la impresión que surge cuando vemos una manzana madura es una impresión *de rojo.* Parece, repito, que no habría nada que decir. Pero eso no implica que no tengamos una idea de rojo, o que ésta sea sólo una idea de algo que ocurre en nuestras mentes.

Sugiero, pues, que Hume puede admitir que lo que proyectamos sobre las relaciones entre eventos en el mundo es realmente *necesidad,* y no sólo algo que ocurre en la mente. Cuando creemos que dos eventos están necesariamente conectados, creemos sólo algo sobre el modo de ser del mundo, y nada sobre nuestras propias mentes, aunque aquello sólo lo podemos creer porque ciertas cosas ocurren en nuestras mentes. Y, de este modo, al fin y al cabo puede decirse que realmente creemos (aunque falsamente, de acuerdo con Hume) que la necesidad es algo que "reside" en las relaciones entre los objetos o los eventos del mundo objetivo.

La analogía con las cualidades secundarias es útil, aunque ahí tampoco suele hacer Hume las distinciones necesarias. Decimos y creemos que algunas manzanas y libros son rojos —le atribuimos rojez a los objetos. Lo hacemos sólo porque una impresión de rojo aparece en la mente cuando percibimos esos objetos. De acuerdo con la teoría de las cualidades secundarias, no hay rojez en los objetos. Pero sería absurdo decir que la rojez sólo *es* la impresión en la mente, o que nuestra idea de rojez es sólo la idea de esa impresión, ya que cuando le atribuimos rojez a una manzana no estamos diciendo que esa *impresión* está en la manzana o que pertenece a ella.[9] Suponemos que en la manzana está la rojez, no la impresión. Aunque, de acuerdo con la teoría, esa suposición está equivocada, su

[9] Desafortunadamente, esto es precisamente lo que Hume dice a veces. Véanse, por ejemplo, pp. 167, 469.

falsedad no nos obliga a concluir que en realidad no suponemos que la rojez es algo que reside en la manzana. Sólo porque hacemos esa suposición tenemos la falsa creencia sobre el lugar donde "reside" la rojez.

Lo que sugiero es que Hume pudo haber dicho algo exactamente semejante en el caso de la necesidad. Decimos y creemos que hay conexiones necesarias entre los eventos del mundo. Lo hacemos sólo porque una cierta impresión —un "sentimiento de determinación"— surge en la mente cuando observamos conjunciones constantes entre eventos de dos clases, y no porque percibamos auténticamente ninguna conexión necesaria entre los eventos. Pero sería absurdo decir que la necesidad sólo *es* una impresión en la mente, o un suceso en la mente, o que nuestra idea de necesidad es sólo la idea de algo en la mente, puesto que cuando atribuimos necesidad a la conexión entre dos eventos no estamos diciendo algo acerca de nuestras propias mentes. Suponemos que la necesidad, y no algo que ocurre en nuestras mentes, caracteriza la relación entre dos eventos. Aunque, de acuerdo con Hume, esa suposición está equivocada, su falsedad no nos obliga a concluir que no suponemos realmente que la necesidad es algo que verdaderamente subsiste en las conexiones entre los eventos. Sólo porque hacemos esa suposición podemos tener una creencia falsa acerca del lugar donde "reside" la necesidad. A causa de la tendencia natural de la mente a "desplegarse a sí misma" sobre los objetos externos, proyectamos la necesidad sobre las relaciones objetivas entre los eventos del mundo cuando tenemos un "sentimiento de determinación",[10] y por eso llegamos a creer, erróneamente, que hay conexiones objetivas necesarias entre los eventos.

Podría pensarse que esta sugerencia no es satisfactoria porque adoptarla nos impide esclarecer el contenido de nuestra idea de necesidad. Cuando se nos pregunta qué es lo que se encierra dentro de nuestra idea de necesidad, o de qué es idea, no podemos decir nada que nos ayude a explicarla o a definirla, pese a que pretendemos saber mucho sobre su origen. Así debe ser, quizá, si la idea de necesidad es una idea simple. En vista de que términos tales como "eficacia", "poder" y "cualidad

[10] Alastair Hannay ha sugerido que esto se describa como la operación de "diseminar la necesidad" [*"spreading must"*].

productiva" son "aproximadamente sinónimos"[11] de "necesidad" o "conexión necesaria", Hume rechaza de entrada todas las "definiciones vulgares", pues no proporcionan ninguna explicación real del contenido de la idea (p. 157). Por eso es por lo que se dedica a explicar su origen.

Pero no es solamente que no podamos decir nada esclarecedor o útil acerca de qué *es* la necesidad, o qué *significa* "necesidad". Esto ocurre también con "rojo" y con todas las demás ideas simples. En el caso de la necesidad, sin embargo, es difícil incluso decir algo esclarecedor o útil acerca de qué es tener la idea de necesidad o cuál es la diferencia entre tenerla y no tenerla. Y eso es precisamente lo que Hume está tratando de explicar. Quiere descubrir cómo llegamos a tener la idea de conexión necesaria. Dije antes que Hume se ocupa más de la explicación que de lo que hay que explicar, y ello probablemente se debe a la teoría de las ideas. No ve los problemas involucrados en el intento de definir qué es tener la idea de *X*. Trataré de señalar algunas de las dificultades que se presentan en el caso de la necesidad.[12]

Si preguntamos por qué la idea de necesidad llega a la mente, la respuesta de Hume es que lo hace a causa de una cierta impresión. Aun concediendo que hay una impresión que da lugar a esa idea, todavía nos enfrentamos a la cuestión de por qué esa impresión produce la idea de necesidad. Esto es, después de todo, lo que había que haber explicado. La respuesta de Hume es, de nuevo, que esa impresión produce la idea de *necesidad,* en tanto que opuesta a alguna otra idea (la idea de −1 o la de una montaña dorada, por ejemplo), porque es una impresión de *necesidad* o determinación. Pero pa-

[11] Hume no está necesariamente obligado a sostener la concepción inaceptable de que, digamos, "acción" y "conexión", o "fuerza" y "necesidad", son sinónimos en inglés. Podemos considerar que cuando dice que son "aproximadamente sinónimos" afirma sólo que una explicación completa del significado de cualquiera de estas palabras incluiría esencialmente una y la misma idea problemática, a saber, la de conexión causal, eficacia causal o conexión necesaria. [Hume, desde luego, se refería a los términos ingleses correspondientes: *agency, connexion, force, necessity, efficacy, power, productive quality* (N. del T

[12] Desarrollo un poco estas dificultades y la inhabilidad de Hume para dar razón de ellas, en el capítulo X, pp. 332-40.

rece que puede decir esto sólo porque ya sabe qué impresión es la que de hecho produce la idea de necesidad.

En general, Hume deliberadamente no dice nada sobre las causas de nuestras impresiones —su teoría de la mente simplemente comienza con ellas.[13] Así, ignora en general la cuestión de por qué se dice que una impresión particular es una impresión de *X*. Pero en el caso de la necesidad no simplemente ignora la cuestión, sino que se encuentra imposibilitado para responderla, pues no puede afirmar que ser una impresión de necesidad consista en ser una impresión derivada de un caso en que la necesidad se muestra. Estos casos no existen. Así que la impresión y la idea de necesidad simplemente se dan vida recíprocamente. La idea es una idea de necesidad sólo porque deriva de una impresión de necesidad, y la impresión es una impresión de necesidad sólo porque da origen a la idea de necesidad.

En el *Tratado* Hume intenta dar lo que llama "una definición precisa de causa y efecto" (p. 169), y da de hecho dos diferentes "definiciones".

> Podemos definir una CAUSA como "un objeto precedente y contiguo a otro, y donde todos los objetos semejantes al primero están colocados en iguales relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos semejantes al último." (p. 170)

Ésta es una "definición" de causalidad "como una relación filosófica". Describe todas las relaciones objetivas que se dan entre las cosas que denominamos causas y efectos.

Dos cosas están relacionadas por lo que Hume llama una relación "filosófica" si algún enunciado de relación cualquiera es verdadero respecto de ellas. Así, la causalidad es una relación "filosófica". Todas las relaciones son relaciones "filosóficas". Pero según Hume hay también algunas relaciones "naturales" entre las cosas. Una cosa está relacionada "naturalmente" con otra si el pensamiento de la primera lleva naturalmente a la mente al pensamiento de la segunda. Si no vemos ninguna conexión obvia entre dos cosas, por ejemplo entre el hecho de que yo levante ahora el brazo en California y la muerte de un determinado hombre en Abisinia hace 33,118 años, podemos decir que

[13] Véanse, por ejemplo, pp. 2 nota, 84, 275-6.

"no hay relación en absoluto entre esos dos eventos". Estaríamos empleando "relación" en un sentido semejante al de "relación natural". Desde luego, hay muchas relaciones "filosóficas" entre esos dos eventos — relaciones espaciales y temporales, por ejemplo. Lo que queremos decir cuando decimos que no hay relación "natural" entre ellos es que el pensamiento de uno de ellos, si lo tuviéramos, no nos llevaría naturalmente al pensamiento del otro. Las cosas que tienen semejanza, o que son contiguas entre sí, o que están causalmente relacionadas, están, según Hume, relacionadas "naturalmente". Esto quiere decir que el pensamiento de una cosa lleva naturalmente a la mente al pensamiento de algo semejante, o de algo contiguo, o de algo causalmente relacionado con ella. Normalmente, Hume lo expresa diciendo que la semejanza, la contigüidad y la causalidad son relaciones tanto naturales como filosóficas. Éstas son las únicas relaciones que tienen este doble carácter.

En tanto que relación natural, pues, la causalidad puede ser "definida" así:

> Una CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él, que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más vívida del otro. (p. 170)

Está muy claro que esas dos "definiciones" no son equivalentes, y que ninguna de ellas implica a la otra, a pesar de que pretenden "definir" la misma noción "presentando diferentes aspectos del mismo objeto" (p. 170). ¿Cómo puede ser eso? Como definición, sólo una de ellas puede ser correcta.[14]

Podemos evitar la confusión, aunque quizá no la oscuridad, si nos damos cuenta de que, estrictamente hablando, ninguna de ellas es una definición ni fue propuesta por Hume como una equivalencia que expresara el pleno y preciso *significado* de "X causa Y". En el *Tratado* manifiesta reservas acerca de la adecuación de ambas "definiciones", y en la *Investigación* explícitamente confiesa que "es imposible dar una precisa definición de causa, excepto la que sacamos de algo extraño a ella" (*E*, p. 76), aunque, a pesar de todo, en esta última obra ofrece, en

[14] Una discusión no completamente fructuosa sobre las relaciones entre estas dos "definiciones", se encontrará en Robinson (1) y (2) y Richards (1).

efecto, aquellas dos "definiciones" una vez más (pp. 76-7).

Pero aunque ninguna de ellas sea una definición adecuada ni intente serlo, creo que podemos entender por qué las propone Hume y por qué ofrece dos definiciones diferentes. La relación entre ellas es aproximadamente la siguiente. Cualesquiera eventos u objetos que observemos que cumplen las condiciones de la primera "definición", cumplirán también las condiciones de la segunda "definición". Esto quiere decir que una conjunción constante observada entre *A*s y *B*s establece una "unión en la imaginación" de tal forma que el pensamiento de un *A* naturalmente lleva a la mente al pensamiento de un *B*. Éste es precisamente un principio fundamental, aunque contingente, de la mente humana.

Además, las cosas podrían cumplir las condiciones de la primera "definición" aunque no hubiera mentes en absoluto, o aunque las mentes fueran muy diferentes de lo que son actualmente. La existencia y la naturaleza precisa de las mentes es irrelevante para la cuestión de si los miembros de una clase de cosas siguen regularmente a los miembros de otra clase. Pero una cosa puede cumplir las condiciones de la segunda "definición" sólo porque hay mentes; y las cosas cumplen las condiciones de la segunda "definición" siempre que observamos que cumplen las condiciones de la primera sólo porque esas mentes son como son. Sólo si hay mentes habrá ideas de esas cosas, y sólo si esas mentes son como las nuestras la idea de un miembro de una de aquellas clases dará naturalmente origen a una idea de un miembro de la otra. Y Hume cree haber mostrado que sólo porque las cosas cumplen las condiciones de la segunda "definición" podemos en absoluto pensar que algunas cosas en el mundo están relacionadas *causalmente* o *necesariamente*. Adquirimos la idea de conexión necesaria sólo porque la mente pasa del pensamiento de algo al pensamiento de su "acompañante habitual". Quizá es por eso por lo que se siente constreñido a incluir la segunda "definición" en cualquier intento de caracterizar nuestra idea de causalidad. Sólo porque la causalidad es de hecho una relación "natural" podemos nosotros en absoluto procurarnos una idea de ella. Ésta es una parte muy importante de la teoría de Hume.

Puesto que es contingente el hecho de que obtengamos la idea de necesidad en la forma en que la obtenemos, e incluso el

de que la tengamos en absoluto, la explicación que da Hume del origen de esa idea deja abierta la posibilidad de que haya gente con mentes muy semejantes a las nuestras que no tenga la idea de necesidad en absoluto.[15] Esa gente podría estar constituida de tal modo que, aunque pudiera observar conjunciones constantes entre *A*s y *B*s, y adquirir así una "unión en la imaginación" entre *A*s y *B*s, de modo que el pensamiento de un *A* llevara naturalmente a su mente el pensamiento de un *B*, esa transición de la mente no le diera en realidad una idea de una conexión necesaria entre *A*s y *B*s, y tampoco, por tanto, una creencia en ella. Si pudiera haber tal gente, tendría las mismas creencias que nosotros acerca del curso de su experiencia actual, y podría sostener esas creencias con los mismos grados de certidumbre que nosotros. En esos respectos, sería exactamente como nosotros. Pero nosotros tenemos una idea de necesidad de que, por hipótesis, esa gente carece. No cree, como nosotros, que un *B tiene que* tener lugar, o que dado un *A* debe tener lugar un *B*, sino sólo que un *B tendrá lugar,* o que si tiene lugar un *A* un *B* tendrá lugar.

Esta gente podría observar y luego llegar a creer que ciertas cosas cumplen las condiciones de la primera "definición" de la causalidad de Hume. Pero puesto que, por hipótesis, carece de la idea de necesidad, no cree lo que nosotros creemos cuando creemos que dos eventos están conectados causal o necesariamente. Por lo tanto, en un sentido, lo que ella cree no corresponde plenamente a lo que nosotros creemos cuando creemos que dos eventos están causalmente conectados. Sin embargo, puesto que lo que esa gente cree está plenamente expresado en las condiciones de la "definición" de la causalidad de Hume como una relación "filosófica", se sigue que lo que *nosotros* creemos cuando creemos que dos eventos están causalmente conectados no está plenamente expresado en esa "definición". Nosotros creemos algo más. Esa "definición" no expresa cabalmente *lo que* atribuimos a la relación entre dos eventos que consideramos causalmente relacionados. Pero Hume se siente obligado a incluir la primera "definición" en su intento de caracterizar nuestra idea de causalidad, porque expresa todas las relaciones objetivas que en realidad subsisten

[15] Vuelvo a las especulaciones sobre esta supuesta posibilidad, y trato de darle más sentido, en el capítulo X, pp. 332-40

entre los eventos que consideramos causalmente relacionados. Es decir, la necesidad no es algo que "resida" en los objetos, o en las relaciones entre ellos. Y ésta es también una parte muy importante de la teoría de Hume.

Pero si bien la "definición" de la causalidad como una relación "filosófica" no expresa perfectamente todo lo que atribuimos a la relación entre los eventos que consideramos causalmente conectados, ¿podemos decir que la segunda "definición" sí lo expresa? Admitirlo, de acuerdo con lo que hemos sostenido, equivaldría a aceptar el subjetivismo o el psicologismo. Según esta concepción, cuando creemos que el golpe de la primera bola de billar sobre la segunda causó el movimiento de ésta, creeríamos tan solo que el golpe fue contiguo y anterior al movimiento de la segunda bola, que la idea del golpe de la primera bola sobre la segunda lleva a la mente a la idea del movimiento de la segunda bola, y que la impresión del primero lleva a la mente a creer en el segundo. Y todo esto, salvo lo que se dice sobre la contigüidad y la anterioridad, se refiere a acontecimientos en nuestras mentes. Nuestra creencia no se refiere a ninguna relación aparentemente enigmática entre eventos del mundo. Así pues, la interpretación psicologista negaría que tenemos la creencia misma cuyo origen Hume está tratando de explicar.

He intentado señalar un camino por el cual Hume puede evitar el psicologismo y a la vez decir todo lo que puede decirse coherentemente acerca de la necesidad. Concedemos que no hay mucho que decir acerca de lo que la necesidad *es*, y que nada de lo que dice Hume puede tomarse como una estricta definición de esa noción. No obstante, así es como debe ser tratándose de una idea simple cuyos *definienda* potenciales son todos ellos "aproximadamente sinónimos" de ella. Las dos "definiciones" intentan ayudarnos a aproximarnos tan cerca como podamos, pero la idea de necesidad no nos puede ser dada mediante ninguna definición o explicación en absoluto. Todo lo que puede decirse es que la tenemos o que no la tenemos, y que sólo la adquirimos después de tener el género apropiado de experiencia. Creo que Hume responde a esta situación cuando reconoce que cualquier pretendida definición tendrá que ser sacada "de algo extraño y ajeno a ella" (*E*, p. 76).

A lo largo de los años se han hecho múltiples objeciones a la explicación que da Hume sobre la causalidad y sobre la inferencia de lo no observado, y quiero mencionar brevemente un par de ellas que sacan a luz algo importante e interesante sobre la teoría de Hume. He sostenido que esta teoría es ella misma causal; es *una explicación causal de cómo y por qué llegamos* a pensar que las cosas en nuestra experiencia están enlazadas causalmente.

Podría objetarse que ello coloca a Hume, como a todos los escépticos, en una posición particularmente embarazosa. Hume declara que, puesto que no tenemos ninguna razón para creer nada acerca de lo no observado, no tenemos ninguna razón para creer en la existencia de ninguna conexión causal entre las cosas. Pero si esto es así, entonces en particular no tenemos ninguna razón para creer la teoría causal de Hume acerca del origen de nuestras creencias sobre la causalidad o sobre lo no observado.[16] El escéptico no puede comerse el pastel y a la vez guardarlo.

Creo que a Hume no le molestaría esta objeción. Él sostiene la *teoría que sostiene en vista de lo que ha observado* en la conducta humana. Descubre que siempre que alguien ha observado una conjunción constante entre dos clases de cosas, y tiene una impresión de una cosa de una de esas clases, entonces adquiere una creencia relativa a la existencia de una cosa de la otra clase. En otras palabras, Hume sostiene haber observado una conjunción constante entre dos fenómenos mentales: (C) la ocurrencia de una impresión de *A* en una mente que ya ha observado una conjunción constante entre *A*s y *B*s, y (E) el hecho de que esa mente adquiere la creencia de que un *B* tendrá lugar. Si esa conjunción tiene o no lugar en las mentes humanas, es íntegramente una cuestión relativa a hechos observables. Presumiblemente, la objeción a Hume no niega estos hechos. Sólo dice que, de conformidad con los propios fundamentos escépticos de Hume, esos "datos" *["data"]* no nos dan razón alguna para creer la teoría de Hume según la cual (C) causa

[16] El hecho de que esta objeción a Hume no esté tan difundida entre los comentadores como otras varias objeciones más débiles, puede acaso atribuirse al hecho de que la mayoría de los comentadores no ha considerado que Hume se interesa primariamente en ofrecer una explicación causal del origen de la idea de causalidad.

(E). Esto va más allá de los "datos", y para Hume ninguna inferencia que vaya de lo observado a lo no observado es razonable.

Pero si la teoría de Hume es verdadera, *entonces* todo el que esté de acuerdo en que hay de hecho una conjunción constante entre los fenómenos (C) y (E), llegará a creer la teoría de Hume. Esta teoría dice que cuando hemos hallado una conjunción constante entre dos clases de fenómenos (C) y (E), inevitablemente creeremos que los fenómenos de la clase (C) son las causas de los fenómenos de la clase (E). Así que la objeción entraña una suerte de pedante mala fe. El crítico cree en la teoría y al mismo tiempo trata de condenarla *como si* la creyera injustificada.

Para un teórico, ésta es una posición cómoda. Si alguien le objeta que, aunque los "datos" *son como él dice que son*, no dan razón para creer su teoría, la teoría predice que el objetante, concediendo lo que ha concedido, llegará de hecho a creer la teoría. En este sentido, su objeción es ociosa. Si la teoría es verdadera, el estar abierta a objeciones escépticas no tendrá efecto alguno sobre su aceptación por parte de todos los que hayan hecho las observaciones en las que se basa. De este modo, los argumentos escépticos de Hume no le impiden dedicarse a la ciencia del hombre. Éste es precisamente el punto de vista de Hume sobre el escepticismo. Aunque este escepticismo es verdadero en un cierto sentido, y aunque su verdad es importante, ésta *no impide ni puede impedir* a nadie hacer lo que natural e incuestionablemente hace. He intentado mostrar que el escepticismo de Hume tiene un propósito muy diferente.

Hume inicia su discusión sobre la causalidad distinguiendo la causalidad de lo que llamé la "mera coincidencia". Dos eventos pueden estar relacionados por contigüidad y prioridad temporal sin que los pensemos como causalmente enlazados. Pero cuando hemos observado una multitud de eventos de las mismas clases y los hemos hallado constantemente unidos, llegaremos a creer, dice Hume, que están relacionados causalmente. La observación repetida de fenómenos similares nos *impide pensar* que ocurren juntos de un modo meramente coincidental.

¿Es atinada esta descripción de nuestro pensamiento sobre la causalidad? Aquí se plantea la cuestión de si los "datos" son en realidad como Hume afirma. ¿Consideramos de hecho imposible que un patrón recurrente de fenómenos —even-

tos de una clase que ocurren constantemente en contigüidad con eventos de otra clase y exactamente después de ellos— continúe todo el tiempo de modo meramente coincidental? La teoría de Hume implica que la observación de cualquier patrón de esa especie nos llevará a creer que los fenómenos están causalmente conectados, y que por tanto nos resultaría imposible considerarlo como meramente coincidental. Nunca podríamos creer en "accidentes históricos a escala cósmica" (Kneale (2), p. 229). Pero sin duda admitimos tales "accidentes", por lo menos como posibilidad. Desde luego, cualquier correlación que se mantuviera durante largo tiempo bajo diversas circunstancias nos llevaría a sospechar que había en el horizonte una conexión causal de algún tipo; pero tras el repetido fracaso del intento de hallar alguna conexión, ¿no podríamos sospechar que la correlación era meramente accidental? Según la teoría de Hume, no podríamos. Inevitablemente nos veríamos llevados a creer que había una conexión causal.

El postulado empírico central de Hume, del cual brota esta discutible implicación, afirma que las conjunciones constantes observadas siempre nos conducen a hacer generalizaciones que proyectan sobre lo no observado las conjunciones observadas, o que siempre nos conducen a creer que las cosas de las dos clases unidas están enlazadas causalmente. Pero esto no parece ser verdad. De hecho, si la teoría de Hume, tal como se encuentra formulada, fuera verdadera y completa, no tendríamos en absoluto expectativas —o, lo que viene a ser lo mismo, lo esperaríamos todo. Ello se debe a que una y la misma correlación entre dos clases de cosas puede conducir a expectativas conflictivas e incluso contradictorias. El argumento pertenece a Nelson Goodman (Goodman (1), pp. 74-83).[17]

Después de haber observado una gran cantidad de esmeraldas y haber descubierto que cada una de ellas es verde, Hume afirma que nos veríamos llevados a creer que la siguiente esmeralda que observáramos sería verde, o quizá, incluso, que todas

[17] Difícilmente podría exagerarse la importancia de estas consideraciones para la cuestión de la naturaleza de nuestras inferencias de lo no observado a partir de lo observado. Ellas han modificado definitivamente el asunto. Una exposición y generalización elegante de los puntos de vista de Goodman y sus implicaciones puede encontrarse en Scheffler (1).

las esmeraldas son verdes. Y lo único que nos conduce a esa expectativa es la conjunción constante observada. Definamos ahora un nuevo predicado, "verul",* como sigue: *X* es verul si y sólo si o bien *X* es observado por primera vez antes de 2000 d. C. y *X* es verde, o bien *X* no es observado por primera vez antes de 2000 d. C. y *X* es azul. Obviamente, toda esmeralda observada hasta ahora ha sido verul. La teoría de Hume predice que, dada la constante conjunción observada entre ser esmeralda y ser verul, llegaremos a creer que la siguiente esmeralda será verul, o acaso que todas las esmeraldas son verules. Pero es indudable que no adquiriríamos esa expectativa en dichas circunstancias, especialmente si estuviéramos examinando esmeraldas en la víspera de 2000 d. C. Hume no explica por qué no la adquiriríamos. Su teoría, tomada sin ulteriores modificaciones, implica que la adquiriríamos.

Éste no es solamente un ejemplo de cómo adquirimos dos expectativas incompatibles cuando una parte de nuestras evidencias apunta hacia una conclusión y otra parte apunta hacia otra. Por ejemplo, podríamos pensar que un sospechoso de asesinato se habría beneficiado grandemente con la muerte de su supuesta víctima, de modo que probablemente la mató; y, por otra parte, saber que pasó el fin de semana en Milwaukee, de modo que probablemente no la mató. Tenemos fragmentos de evidencias en conflicto. En el caso de "verul" y "verde", sin embargo, los mismos objetos llevan a dos expectativas incompatibles si la teoría de Hume se aplica igualmente a ambos. Si nuestra observación de esmeraldas puede llevarnos a la vez a esperar que la siguiente será verde y a esperar que será azul, entonces es fácil ver que es posible mostrar que las mismas observaciones podrían llevarnos a no esperar nada en absoluto, y, por lo tanto, a esperarlo todo. Sólo necesitaríamos introducir en la definición de "verul" un nuevo predicado, en lugar de "azul", que contuviera algo todavía más extravagante; y entonces, al aplicar la teoría de Hume, resultaría que adquiriríamos cualquier expectativa extravagante que podamos imaginar.

El punto clave de esta crítica, punto sobre el cual Hume no dice nada, es que una predicción basada en una multitud de

* "Verul", de "verde" y "azul", traduce el original "grue", formado igualmente de "green" y "blue". Para la discusión no tiene la menor importancia, obviamente, cuál sea la palabra que se invente (N. del T.)

casos descritos como miembros de una cierta clase, puede entrar en conflicto con predicciones basadas en esos mismos individuos descritos como miembros de otra clase. La manera de describir o clasificar los eventos individuales es decisiva. Adquirimos la creencia de que la siguiente esmeralda será verde, y no adquirimos la creencia de que será verul. De modo que lo que distingue las correlaciones que generalizamos proyectándolas hacia el futuro de las que no generalizamos, ha de tener algo que ver con los términos o clases bajo los cuales se describen los casos de que se trata. Esto basta para mostrar que no precisamente cualquier conjunción constante es suficiente para hacernos esperar un miembro de la segunda clase dada una impresión de un miembro de la primera.

Esto sugiere una posible línea de defensa para Hume. Hume habla siempre de adquirir expectativas a partir de conjunciones constantes *observadas*. Obviamente, la mera existencia de una conjunción constante no nos daría ninguna creencia si no nos diéramos cuenta de ella. Si somos una especie de seres que percibe el mundo atendiendo a clases o géneros como "verde" y no a clases como "verul", esto nos ayudaría a explicar por qué hacemos generalizaciones que proyectamos sobre el futuro ateniéndonos al primer predicado y no ateniéndonos al segundo. No hay duda de que "verde" es para nosotros un predicado natural en un cierto sentido que "verul" no comparte, aunque desde luego podemos comprender ambos. Así pues, la dificultad real que ahora se presenta es qué puede decirse acerca de la diferencia que todos reconocemos entre esas dos especies de predicados. ¿En qué sentido y por qué "verde" representa para nosotros una "especie natural", una especie con base en la cual hacemos generalizaciones que proyectamos sobre el futuro, y por qué con "verul" no sucede lo mismo? Esta es la cuestión fundamental a que conduce inevitablemente esta profunda crítica de Hume.

No es que la explicación de Hume sobre el origen de nuestras creencias en lo no observado esté completamente equivocada, sino solo que lo que dice, aunque sea correcto, es incompleto. He tratado de indicar qué otra cosa se necesita, pero no tengo idea de cómo pueda trazarse la distinción entre predicados "buenos" y "malos". Éste es el problema que Nelson Goodman ha llamado "el nuevo enigma de la inducción" (Goodman (1), p. 80). Es un

problema en que late el espíritu naturalista de Hume; pero una solución adecuada inevitablemente nos llevaría mucho más allá de los estrechos límites de su teoría de las ideas. Ésta no es la menos importante de las consideraciones en favor de promover esta línea de investigación.

V

LA EXISTENCIA CONTINUA Y DISTINTA DE LOS CUERPOS

Con demasiado conocimiento para el bando escéptico,
Con demasiada debilidad para el orgullo estoico,

De acuerdo con Hume, nuestras creencias acerca de lo no observado no se limitan a las creencias sobre *experiencias* que tendremos en el futuro. Creemos también en la existencia de cuerpos, y esta creencia no se refiere precisamente al curso de nuestra experiencia. Los filósofos se han interesado especialmente por la acreditación epistemológica de lo que llaman nuestra creencia en el "mundo externo", pero Hume no se preocupa en absoluto por la verdad o la razonabilidad de esta creencia. No comienza preguntándose si hay cuerpos o no, o si sabemos o creemos razonablemente que los hay. Como científico del hombre, se pregunta por qué tenemos la creencia o cómo llegamos a tenerla. "¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos?" (p. 187). El hombre constituye su interés primordial, no los cuerpos.

La cuestión de si hay cuerpos o no es perfectamente ociosa; Hume piensa que "es vano" planteársela. Podría haber dicho lo mismo respecto de la cuestión de si una bola de billar determinada se moverá, planteada en el momento en que —habiendo observado una conjunción constante entre bolas de billar que reciben un golpe y su movimiento— observamos que esa bola está a punto de ser golpeada en circunstancias normales. No podemos evitar creer que la bola se moverá, de modo que no podrá convencernos ningún "argumento" que pretenda demostrarnos que no se moverá. Esto es igualmente

cierto respecto de la cuestión de la existencia de los cuerpos. Como quiera que sea, creer en los cuerpos es algo que no ha sido dejado a nuestra elección; es "un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inciertos razonamientos y especulaciones" (p. 187), así que resulta ocioso plantear tal cuestión con el propósito de determinar qué es lo que hay que creer.

Aunque para Hume no es de primordial interés afirmar o defender la alarmante conclusión escéptica según la cual no sabemos si hay un "mundo externo" o no tenemos ninguna razón para creerlo, esta conclusión escéptica y la fuente de su evidente atractivo le interesan sobremanera. Considera que la creencia en los cuerpos es un fenómeno humano natural que la ciencia del hombre debe de ser capaz de explicar. El intento de explicarlo que hace Hume en el *Tratado* es muy complicado y difícil y, a mi modo de ver, infructuoso. Casi todos sus detalles, e incluso la cuestión misma, desaparecen en la *Investigación* sin dejar huella. Pero la *Investigación* retoma el examen que hace Hume en el *Tratado* sobre la preocupación filosófica por el mundo externo y el escepticismo filosófico que es su inevitable consecuencia. Considera Hume que ambos son, en ciertos respectos, fenómenos humanos "naturales". Los seres humanos no pueden dejar de filosofar y, cuando reflexionan sobre su relación con el mundo que los rodea, no pueden eludir, según Hume, una conclusión completamente escéptica. Esto también debe de poder explicarlo la ciencia del hombre. Hume no tiene una "patología" de la filosofía tan elaborada como la que desarrollaría Kant,[1] pero lo poco que dice sobre esta materia nos ayuda a esclarecer su actitud hacia el escepticismo filosófico y sus implicaciones (si las tiene) para nuestros razonamientos y creencias corrientes y cotidianos.

Pero en el *Tratado* Hume piensa que realmente puede explicar el origen de nuestra creencia en un mundo de cuerpos subsistentes. Ésta se refiere tanto a la existencia *continua* como a la existencia *distinta* de las cosas. Creemos que las cosas continúan existiendo cuando no son percibidas y que exis-

[1] Y ciertamente nada tan sutil o elaborado como lo que puede encontrarse en críticos contemporáneos de la filosofía tradicional como J. L. Austin y, particularmente, Wittgenstein.

ten independientemente de que sean percibidas por alguien.[2] Puesto que tenemos esta creencia, debemos tener una idea de un mundo subsistente e independiente y tiene que haber, por ende, una manera inteligible de adquirir esa idea y esa creencia. La estructura general de la explicación que Hume da de ese origen es similar a la del origen de la idea de conexión necesaria. Sólo es posible adquirir la idea y la creencia por los sentidos, por la razón o por la imaginación. Hume muestra que no pueden provenir ni de los sentidos ni de la razón, de manera que la imaginación triunfa por eliminación.

Ciertamente, los sentidos son necesarios para obtener la idea (como lo son para obtener cualesquiera ideas), pero no son por sí solos suficientes. Obviamente, no podemos adquirir la idea de una existencia *continua* directamente de los sentidos, pues ello exigiría que percibiéramos algo que continúa existiendo cuando no es percibido. De modo que, por sí solos, los sentidos pueden darnos, cuando mucho, la idea de una existencia *distinta*.

Para adquirir esta idea directamente de los sentidos tendríamos que percibir algo distinto de nosotros mismos, lo cual exigiría que tuviéramos conciencia de algo, conciencia de nosotros mismos y conciencia de la distinción entre ambos. Pero ¿podemos tener alguna vez conciencia de nosotros mismos? ¿Entendemos siquiera lo que es el yo? Hume piensa que el hombre común, y acaso también todo el mundo, no tiene respuesta para esta abstrusa cuestión metafísica, pero si la ignoramos por el momento y tomamos el "nosotros mismos" por nuestros cuerpos, podría parecer fácil tener una impresión de

[2] Hume piensa que estas dos cuestiones están tan "íntimamente conectadas entre sí" que "la decisión sobre una cuestión decide la otra" (p. 188). Pero aunque la existencia continua de objetos no percibidos implica, en efecto, que su existencia es independiente y distinta del hecho de ser percibidos, no es tan obvio que sea correcto lo que Hume dice sobre la implicación en la otra dirección. Dice que "si su existencia fuera independiente de la percepción y distinta de ella, tendrían que continuar existiendo aunque no fueran percibidos" (p. 183). Pero parece que las cosas que percibimos podrían durar, por coincidencia, sólo tanto como los intervalos durante los cuales las percibimos (véase Price (1), p. 18). Quizá Hume podría invocar su teoría de la causalidad para afirmar que cualquier coincidencia de esta clase, si pudiéramos saber de ella, nos llevaría a creer en una conexión causal y por ende a negar la "distinción".

algo distinto de nosotros mismos. Por ejemplo, tengo ahora una impresión de mi mano y del escritorio que está tras ella y que es distinto de ella. Pero esto no basta, porque:

> propiamente hablando, lo que percibimos cuando vemos nuestras partes y miembros no es nuestro cuerpo, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir una existencia real y corpórea a estas impresiones, o a sus objetos, es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora. (p. 191)

En la percepción sólo tenemos conciencia de nuestras impresiones, y decir que percibimos algo distinto de nuestros miembros y partes es ya atribuir existencia externa a esos miembros y partes. Pero estamos tratando de explicar precisamente el origen de la idea de existencia externa. No se trata simplemente de "leer" nuestras impresiones.

Hay otro argumento muy general que lleva a la misma conclusión. Todas las impresiones de los sentidos se dividen generalmente en tres clases. Hay impresiones de (a) figura, volumen, movimiento y solidez de los cuerpos ("cualidades primarias"); (b) colores, sonidos, olores, sabores, calor y frío ("cualidades secundarias"); y (c) dolores y placeres producidos por la aplicación de los objetos a nuestros cuerpos. Todos pensamos que las cualidades de la clase (a) tienen una existencia distinta y continua; el vulgo, o quien no es filósofo, cree que también las de la clase (b) continúan existiendo sin ser percibidas; pero nadie cree que los placeres y dolores que sentimos cuando somos afectados por los objetos existen realmente en los objetos mismos. No se trata de saber si son o no correctas estas opiniones nuestras. Hume señala solamente que en efecto distinguimos entre estas varias clases de impresiones, y que por tanto las distinciones no se establecen únicamente sobre la base de los sentidos. Todas estas clases de impresiones son iguales *en tanto que percepciones*. Por medio de los sentidos solos no podemos tener conciencia más que de ellas, de manera que tiene que ser otra cosa la que nos sirva de apoyo para atribuir a algunas de ellas, y no a todas, una existencia continua y distinta.

Tampoco es la razón la fuente de la idea y de la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos. Ciertamente, los

elaborados argumentos urdidos por los filósofos para apoyar tal creencia no tienen ningún efecto sobre la mayor parte de la humanidad, que nunca los ha oído. De hecho, el vulgo cree que lo que continúa existiendo independientemente de la mente es exactamente la misma cosa que se ve y se siente,[3] así que no cabe decir que infiere lo uno de lo otro. Y si seguimos al filósofo, que distingue las percepciones y los objetos de que son percepciones, descubrimos que no hay modo de razonamiento alguno que nos lleve de la indudable existencia de las percepciones a los objetos que éstas "representan". Podemos inferir una cosa de otra sólo por medio de la relación de causa y efecto. Ello exige que observemos una conjunción constante entre dos clases de cosas. Pero, puesto que lo único que puede estar presente a la mente son las percepciones, no podemos nunca observar una conjunción entre percepciones y objetos que no son percepciones. Así pues, nunca podríamos llegar, mediante razonamientos, a la creencia de que los objetos continúan existiendo independientemente de que sean percibidos.

Queda sólo la imaginación. Tiene que haber en nuestra experiencia algunos rasgos que interactúen con ciertos rasgos de la mente o de la imaginación para producir la creencia en la existencia continua y distinta. Hemos visto que no atribuimos tal existencia a todo lo que percibimos. La búsqueda de la distinción entre las situaciones en que hacemos esas atribuciones y aquellas en que no las hacemos, es análoga a la búsqueda de las circunstancias en que llegamos a creer que dos eventos están causalmente vinculados. Hume trata de descubrir las ocasiones en que le atribuimos a algo existencia continua y distinta, y de explicar luego cómo surge en tales ocasiones la creencia.

Descartes y Berkeley pensaron que propendemos a creer en objetos que existen independientemente, porque algunas impresiones llegan a nosotros independientemente de nuestra voluntad. Algunas percepciones se nos "imponen", queramos o no —si giro la cabeza en cierta dirección con los ojos abiertos, no depende de mi elección el tener ciertas percepciones—, y así naturalmente consideramos que esas percepciones representan algo externo a nosotros mismos. Este fue el punto decisivo de la

[3] No es fácil entender la concepción de Hume sobre lo que el vulgo cree o sobre la posición en que éste se encuentra. Planteo y discuto algunas de sus dificultades en pp. 157-62.

defensa que hizo Descartes de su creencia en el mundo externo. Pero Hume muestra fácilmente que esto no basta. Los dolores y los placeres nos llegan independientemente de nuestra voluntad, pero no suponemos que residen en objetos externos. No todo lo que por sí mismo se nos "impone", ni todo lo que "hiere la mente con gran fuerza y violencia", nos induce a creer en la existencia continua y distinta de algo. Sólo algunas de nuestras impresiones tienen ese efecto.

Hume descubre que las sucesiones de impresiones que nos inducen a creer en la existencia continua e independiente de algo, exhiben alguno de los dos distintos rasgos observables que llama "constancia" y "coherencia". Hay una cierta uniformidad o uniformidad de recurrencia en nuestra experiencia.

> Esas montañas, casas y árboles que se hallan ahora ante mis ojos, se me han aparecido siempre en el mismo orden; y cuando al cerrar los ojos o voltear la cabeza los pierdo de vista, poco después hallo que vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama y mi mesa, mis libros y papeles, se presentan de la misma manera uniforme, y no cambian por razón de alguna interrupción en mi verlos o percibirlos. Esto ocurre con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa; y no ocurre con ninguna otra impresión, sea suave o violenta, voluntaria o involuntaria. (pp. 194-5)

Pero esta "constancia" se torna gradualmente "coherencia". Muchos objetos familiares cambian ligeramente durante los intervalos en que no son percibidos, pero aun así suponemos que algo ha seguido existiendo todo el tiempo.

> Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego en la misma situación en que lo dejé. Pero estoy acostumbrado a ver en otros casos una alteración semejante producida en un tiempo semejante, esté yo presente o ausente, cerca o lejos. Por tanto, esta coherencia en sus cambios es una de las características de los objetos externos, igual que su constancia. (p. 195)

No hay duda de que Hume identifica aquí rasgos importantes de nuestra experiencia de un mundo objetivo, pero para que la "constancia" y la "coherencia" puedan desempeñar el cometido que se les asigna deben ser caracterizadas con mucha más precisión. Hume trata de explicar el origen que tiene en la mente la idea de la existencia continua y distinta de los objetos, así que los rasgos de nuestra experiencia por los cuales adquirimos esa idea deben ser rasgos que puedan ser reconocidos o que puedan afectarnos sin que tengamos previamente la idea de la *existencia continua y distinta*. Hume no es cuidadoso en este punto. Describe la constancia y la coherencia atendiendo a objetos —montañas, árboles, libros y papeles— que vuelven a él después de una interrupción de su percepción de ellos. Pero estrictamente hablando, los que llama "constancia" y "coherencia" tienen que ser rasgos directamente observables de las series de impresiones mismas, no de los objetos que suponemos que existen sin ser percibidos. No "descubrimos" simplemente que ciertos objetos subsistentes vuelven a nosotros en nuestra experiencia —*eso* sería "descubrir" la existencia continua y distinta de los objetos dentro de nuestra experiencia misma. En vez de ello, llegamos a creer en tales objetos apoyándonos en algunos rasgos que encontramos en nuestra experiencia. Estos rasgos observables son los que Hume engañosamente llama "constancia" y "coherencia"; pero de acuerdo con la explicación que da, la auténtica constancia y coherencia *de los objetos* es algo que nosotros imponemos a nuestra experiencia en virtud de que creemos en un mundo objetivo subsistente.

Puesto que Hume admite que la "coherencia" desempeña sólo un papel suplementario —ella "nos da noción de una mucho mayor regularidad entre los objetos que la que tienen cuando no vemos más allá de nuestros sentidos" (p. 198)—, me concentraré en el poder del rasgo que llama "constancia".[4] Es

[4] Al admitir que la "coherencia" sola es "muy débil para apoyar un edificio tan vasto como el de la existencia continua de todos los cuerpos externos" (pp. 198-9), Hume tal vez reconoce a medias que, según su explicación, empleamos la "hipótesis" de la existencia continua de los cuerpos, una vez que la tenemos, para *explicar* la "coherencia" que hallamos en nuestra experiencia, pero que la "coherencia" sola nunca daría origen a esa "hipótesis" inicialmente, sin algunos "principios" adicionales. Si simplemente "inferimos la existencia continua de los objetos de los sentidos de su coherencia y la frecuencia de su unión... para conferir a los objetos una regularidad mayor que

ésta la responsable de que adquiramos originalmente la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos. Como Hume explica, la percepción del sol o de la luna se interrumpe a veces, pero a menudo vuelve a nosotros exactamente como era antes, y por lo tanto nos vemos inducidos a considerar que esas diferentes percepciones son "individualmente la misma" (p. 199). Pero tenemos también conciencia de la interrupción, y nos damos cuenta de que se opone a la "perfecta identidad" de las diferentes percepciones. Esto nos arroja a un conflicto del cual la mente busca naturalmente liberarse; la mente se ve impulsada en dos direcciones diferentes. Por una parte, las percepciones parecen ser la misma; pero por otra, son obviamente diferentes, puesto que hay una interrupción. Resolvemos el conflicto "suponiendo que estas percepciones interrumpidas están conectadas por una existencia real, a la que somos insensibles" (p. 199). Esta suposición cobra una fuerza y una vivacidad adicionales por el recuerdo de las percepciones interrumpidas y por nuestra propensión a creer que son la misma. Tener esta concepción con un alto grado de fuerza y vivacidad es exactamente creer en la existencia continua de un cuerpo, y así queda explicada dicha creencia.

Esta es una exposición muy breve de una explicación extremadamente complicada. La "constancia" en nuestra experiencia pone a la mente en una cierta contradicción o conflicto, y la creencia en la existencia continua y distinta de los objetos sirve para resolver el conflicto. Si planteamos el asunto estrictamente en términos de la teoría de las ideas, la "constancia" puede describirse como sigue. Cuando tenemos una sucesión ininterrumpida de impresiones del sol, nuestra experiencia perceptiva es semejante a esto:

(1) AAAAAAAAAAAAAAAAAA

Pero si a medio camino volvemos la cabeza o cerramos los ojos durante unos segundos, nuestra experiencia sería semejante a esto:

la que observamos en nuestras percepciones" (p. 197), parece que la noción de la existencia continua de los objetos debería ya tener sentido para nosotros.

(2) AAAAAAAAABBBAAAAAAAAA

Y con una variedad aún mayor en nuestras vidas la experiencia sería mucho más compleja. Por ejemplo:

(3) AAAAABBBCCCCDDDDEEEEFFAAAAA

La situación (2) es la que Hume tiene en mente cuando habla de "constancia". Afirma que en la situación (2) suponemos que las percepciones A que se encuentran a ambos lados de las B son "individualmente la misma", aunque hay un evidente intervalo entre ellas ocupado por percepciones diferentes. Pese al intervalo, nos inclinamos a atribuirles una "identidad perfecta" (p. 199). ¿Cuál es la fuente de esta inclinación? Hume dice que es nuestra tendencia a confundir las situaciones semejantes a (2) con las situaciones semejantes a (1), en las que no hay ninguna interrupción. Una sucesión interrumpida de impresiones exactamente semejantes coloca a la mente casi en la misma disposición que una serie ininterrumpida de impresiones exactamente semejantes —especialmente si la interrupción es breve. Y es un hecho fundamental relativo a la mente humana que "cualesquiera ideas que colocan a la mente en la misma disposición o en disposiciones semejantes, son muy aptas *para ser confundidas*" (p. 203). *Esto es precisamente lo que* aquí ocurre.

Pero confundir (2) con (1) no nada más nos lleva a creer que no hay diferencia entre (2) y (1). Confundir o no distinguir las dos situaciones también nos hace pensar que las percepciones de la clase A que se encuentran en (2) a ambos lados de la interrupción son "individualmente la misma". De acuerdo con Hume, esto ocurre solo porque confundimos (2) con (1) y consideramos que la situación (1) constituye "una visión continua del mismo objeto". Así se explica que confundir (2) con (1) nos induzca a pensar que (2) es una "visión continua del mismo objeto". Tendemos a pensar que estamos percibiendo la misma cosa que percibíamos antes de la interrupción. Y ésta es una parte del conflicto al que la mente se ve llevada.

Por supuesto, el paso de la mente a través de una sucesión interrumpida de impresiones *no* es exactamente el mismo que el paso a través de una sucesión ininterrumpida. Solamente pa-

rece serlo. Estamos equivocados al pensar que los dos tipos de sucesiones tienen exactamente los mismos efectos sobre nosotros; pero Hume piensa que el error se comete fácilmente porque los dos tipos de efectos son muy semejantes. La transición en (2) es "casi la misma disposición de la mente" (p. 204) que la que se da en (1), así que es muy natural que las confundamos. No sólo consideramos que las percepciones semejantes pero diferentes son la misma, sino que también consideramos que los actos de la mente en ambos casos, actos parecidos pero diferentes, son del mismo tipo.

A pesar de nuestra fuerte inclinación a considerar que (2) constituye una "visión continua del mismo objeto", no podemos ignorar u olvidar la evidente interrupción que hay en el centro de ella. Así que tendemos a pensar que no puede tratarse de la misma cosa. Y ésta es la otra parte del conflicto al que se ve arrojada la mente.

> El suave paso de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos hace atribuirles una identidad perfecta. El modo discontinuo de su aparición nos hace considerarlas como seres muy parecidos, pero sin embargo distintos, que aparecen a ciertos intervalos. (p. 205)

El "acto de la mente" que se halla en el núcleo de este conflicto consiste en confundir o mezclar dos situaciones perceptivas distintas pero semejantes. Equivocadamente tomamos una sucesión interrumpida de impresiones semejantes exactamente como si fuera una sucesión ininterrumpida, y de esta suerte como si fuera una "visión continua del mismo objeto" o un caso de "identidad perfecta". Pero para cometer tal error tenemos que tener ya la idea de "el mismo objeto" o de "identidad perfecta". Debemos comprender en qué consiste el que una cosa que existe en un momento sea idéntica consigo misma existente en otro momento. ¿Cómo adquirimos originalmente esta idea?

De acuerdo con Hume, no la adquirimos directamente de los sentidos. Nuestra experiencia no es de hecho sino una secuencia de impresiones internas momentáneas, de modo que aun cuando tenemos una serie ininterrumpida de impresiones

exactamente similares, no miramos en realidad un objeto idéntico. Por lo tanto, para estar en condición de cometer el error que produce el conflicto, primero debemos cometer el error previo que consiste en tomar una serie ininterrumpida de *impresiones exactamente similares como una "visión continua* del mismo objeto". Esto lo hacemos sólo mediante una "ficción de la imaginación" (p. 201).

La identidad de un objeto consigo mismo no es lo mismo que la mera unidad, dice Hume, puesto que la identidad involucra el tiempo. La idea de identidad es una combinación de las ideas de unidad y de multiplicidad; es la idea de *un* objeto existente en *varios* tiempos diferentes. Si pensamos en un objeto existente en un solo instante tenemos sólo la idea de unidad. Si pensamos en un objeto diferente existente en cada instante diferente no tenemos más que la idea de una multiplicidad de objetos, un objeto diferente para cada momento diferente. Pero si, "concibiendo primero un momento junto con el objeto entonces existente, imaginamos después un cambio en el tiempo sin ninguna *variación* o *interrupción* en el objeto" (p. 201), obtenemos la idea de una cosa que sigue existiendo a través de varios momentos diferentes del tiempo. Únicamente "imaginamos" o "suponemos" que el objeto permanece invariable e ininterrumpido. No hay en nuestra experiencia nada que en realidad corresponda a esa idea, de modo que la idea de identidad no es más que una "ficción de la imaginación".

Una vez más, a esta "ficción" nos induce la disposición en que se encuentra la mente al recibir sus impresiones. Durante una sucesión ininterrumpida de percepciones exactamente semejantes, la mente, por una suerte de inercia, se desliza tan fácilmente de un momento a otro que "suponemos que el cambio se da sólo en el tiempo" (p. 203). No se requiere ninguna "dirección diferente de los espíritus" para que la sucesión continúe, y por eso no distinguimos entre los varios miembros de la sucesión. Desde luego, no hay ninguna percepción singular e idéntica que se mantenga en la existencia. Si la hubiera, adquiriríamos la idea de identidad directamente de los sentidos al tener esa percepción, y no habría nada "ficticio" en la idea de identidad. En vez de ello, no *notamos* ninguna variación o interrupción en la sucesión. "El paso de un momento a

otro apenas es sentido", y así equivocadamente "suponemos" que el cambio se da sólo en el tiempo y no en las percepciones mismas. De ese modo tomamos la sucesión ininterrumpida como una "visión continua del mismo objeto".

Es difícil, para decir lo menos, ver cómo esto explica el modo como adquirimos originalmente la idea de la identidad de un objeto a través del tiempo. La adquirimos, dice Hume, "concibiendo" un momento del tiempo y un objeto existente en ese tiempo, e "imaginando" luego un cambio en el tiempo sin ninguna *variación o interrupción en el objeto*. Pero ¿cómo podemos "imaginar" tal cosa si no tenemos todavía la idea de la invariabilidad y la continuidad de un objeto a través del tiempo?

Para imaginar o concebir *X* debemos tener ya la idea de *X*: no podríamos pensar en algo de lo cual no tuviéramos ninguna idea. En particular, por consiguiente, no podríamos "imaginar... un cambio en el tiempo sin ninguna *variación* o *interrupción* en el objeto" a menos que ya tuviéramos la idea de la invariabilidad y la continuidad de un objeto. Pero ésta es para Hume precisamente la idea de identidad. De ello se sigue que no podríamos llevar a cabo ese acto de la mente que se dice que produce en nosotros la idea de identidad a menos que ya tuviéramos desde el principio la idea de identidad. Hume aparentemente "explica" nuestra adquisición de la idea sólo bajo la suposición de que ya la tenemos, y, así, no la explica en absoluto. Pero sin una explicación del origen de la idea de identidad, su explicación del origen de la idea de existencia continua y distinta no puede hallar fundamento. Hume no habría explicado cómo caemos en el conflicto que la idea de existencia continua intenta resolver. Pero aunque lo hubiera hecho, su explicación todavía encontraría dificultades.

Si tuviéramos la idea de identidad, y con ella la idea de una "visión continua del mismo objeto", y si la imaginación tuviera las propiedades que Hume le adscribe, entonces presumiblemente nos veríamos en el conflicto que Hume describe. Nos inclinaríamos a atribuir identidad a las percepciones semejantes y a la vez a negarles tal identidad a causa de la interrupción.

> ...habiendo aquí una oposición entre la noción de la identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su aparición, la mente debe de estar incómoda en esa

> situación, y buscará naturalmente remedio a la incomodidad. Puesto que la incomodidad resulta de la oposición de dos principios contrarios, tiene que buscar el remedio sacrificando uno en favor del otro. Pero como el suave paso de nuestro pensamiento a través de nuestras percepciones semejantes nos lleva a atribuirles identidad, nunca abandonaremos esa opinión sin resistencia. Tenemos, por tanto, que volver al otro lado y suponer que nuestras percepciones ya no están interrumpidas, sino que conservan una existencia continua e igualmente invariable, y son por esa razón enteramente la misma. Pero aquí las interrupciones en la aparición de estas percepciones son tan largas y frecuentes, que resulta imposible desdeñarlas; (p. 206)

Este conflicto o incomodidad es naturalmente intolerable para la imaginación, y:

> A fin de liberarnos de esta dificultad, encubrimos en lo posible la interrupción o, mejor, la suprimimos por completo, suponiendo que estas percepciones interrumpidas están conectadas por una existencia real, a la que somos insensibles. (p. 199)

Esta "suposición" o "ficción" salva las apariencias y a la vez resuelve el conflicto. Aunque la noción de existencia continua es una "ficción", es necesaria para aliviar la perplejidad en que la mente inevitablemente se encontraría sin ella.

Es muy importante notar que, según esta explicación, tenemos la idea de identidad, y por ende caemos en la perplejidad, en primer lugar sólo porque también caemos en otra suerte de "ficción", o al menos porque no nos damos cuenta de ciertos hechos relativos a la naturaleza de la percepción. De hecho, según Hume, no percibimos más que percepciones, que son "existencias internas y perecederas, y aparecen como tales" (p. 194); pero si nos diéramos cuenta de este hecho y lo mantuviéramos firmemente en la mente nunca nos veríamos conducidos a la idea de identidad o a una creencia en la existencia continua y distinta. Tendríamos que contentarnos simplemente con formar creencias sobre el espectáculo pasajero de nuestras

percepciones "momentáneas y fugaces". Hume lo enfatiza más de una vez. Insiste en que aunque los filósofos distinguen sus percepciones "internas y perecederas" de los objetos que esas percepciones representan o de los cuales son percepciones, el vulgo ("es decir, todos nosotros en un momento u otro" (p. 205)) "confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia continua y distinta a las mismas cosas que ve o siente" (p. 193). Así, "supone que sus percepciones son sus únicos objetos, y nunca piensa en una doble existencia, interna y externa, representante y representada" (p. 205). Y lo que Hume está tratando de explicar es la creencia ordinaria, no filosófica, en un mundo de objetos externos.

> Quien quiera explicar el origen de la opinión *común* concerniente a la existencia continua y distinta de los cuerpos, deberá considerar a la mente en su situación *común*, y proceder bajo la suposición de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y que continúan existiendo aun cuando no son percibidas. Aunque esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que se impone primariamente a la fantasía. (p. 213)

Surge la cuestión de si Hume puede a la vez dar una descripción coherente de esa "situación *común*" y explicar el origen de la idea de existencia continua y distinta. ¿En qué posición precisamente cree que se encuentra el vulgo?, y ¿explica cómo éste cae en ella?

Hume dice que el vulgo "supone que sus percepciones son sus únicos objetos, y que el ser mismo que está íntimamente presente a la mente es el cuerpo real o la existencia material" (p. 206). Esto significa por lo menos que el vulgo cree percibir sillas y mesas, árboles y piedras, y que cree que las mismas cosas que ve y siente continúan existiendo cuando no son percibidas. Esto no implica por sí mismo que sostenga la tesis filosófica de que las cosas que percibe son existencias "internas y perecederas". Hume dice, paradójicamente, que el vulgo "supone que sus percepciones son sus únicos objetos", porque para éste las percepciones son de hecho los objetos de la percepción y están directamente presentes a la mente. Pero si suponemos que ello implica que el vulgo cree la te sis filosófica según la cual lo único que percibe son percepciones que dependen de la mente, entonces Hume parecería estar impo-

sibilitado para explicar, sobre *sus propias premisas*, el origen de la creencia en la existencia continua y distinta. Explícitamente arguye que si el vulgo creyera esa tesis desde el principio, nunca podría llegar a esa creencia.

Así pues, Hume estaría aparentemente afirmando solamente que el vulgo está originalmente en una posición en la cual no hace distinción alguna entre percepciones y objetos subsistentes. No es que posea el concepto filosófico de percepción, y lo aplique luego a árboles, piedras y otros objetos, sino simplemente que cree que ve y siente árboles, piedras y *otros objetos, y no piensa* que sean "percepciones" en el sentido filosófico en manera alguna. Pero, ¿qué resulta de ello? Pensar que vemos y sentimos árboles y piedras presumiblemente implica pensar que las *mismas cosas que percibimos continúan existiendo* sin ser percibidas. De manera que para estar en la posición vulgar, así caracterizada, habría que tener ya la idea de la existencia continua, no percibida. Necesitamos esa idea para tener aquella creencia. Si Hume ha de explicar el origen de esa idea en mentes que originalmente carecen de ella, debe mostrar cómo surge en la conciencia vulgar; pero, según la opinión que examinamos, esa conciencia ya contendría la idea. Hume no proporciona ninguna descripción del estado en que se encuentra la conciencia vulgar antes de adquirir la idea de la *existencia continua y distinta*, en el cual pudiera esa idea naturalmente surgir. Lo que Hume necesita es una descripción de la manera como el vulgo toma las cosas, que no le atribuya a éste una creencia *en la existencia* continua y distinta de lo que percibe ni la concepción filosófica de que lo único que percibe son "existencias internas y perecederas". Pero en lugar de ofrecer esa descripción, Hume *tiende*, por el *contrario*, a adscribirle al vulgo *ambas* creencias, atribuyéndole así una inconsistencia explícita y a la vez dejando sin explicación el origen de la creencia en la existencia continua y distinta. Ninguna explicación que implique que el vulgo tiene esa creencia desde un principio puede explicar cómo llega a tenerla originalmente.

En un intento por salvar el punto de vista del vulgo de una franca contradicción, Hume se ve casi forzado a atribuirle otra tesis sumamente elaborada sobre la naturaleza de la mente, junto con la opinión de que lo único que percibe son percepciones en sentido filosófico. Puesto que el vulgo cree que la mis-

ma cosa que percibe es "el cuerpo real o la existencia material":

> También es cierto que esta misma percepción u objeto se supone *que tiene un ser continuo e ininterrumpido*, que no resulta aniquilado por nuestra ausencia ni es traído a la existencia por nuestra presencia. (pp. 206-7)

Y podría parecer que el vulgo simplemente se encuentra en una posición inconsistente al suponer que una percepción puede estar ausente de una mente sin ser aniquilada. Hume trata de salvarlo de la contradicción distinguiendo entre la *existencia* de una percepción y su *aparición* ante la mente. Su teoría de la mente hace posible esta distinción. Puesto que cualquier percepción puede distinguirse de cualquier otra, no es contradictorio suponer que una percepción particular existe separada de cualquier otra percepción perteneciente al mismo haz. Una percepción es percibida o sentida cuando está presente ante una mente, pero dado que, según Hume, una mente no es más que un haz o colección de percepciones, es posible que una percepción exista independientemente de toda mente, y por ende es posible que exista sin ser percibida. Así, no hay nada que impida al vulgo creer en la existencia desapercibida de las mismas cosas que ve y siente. Una interrupción de la aparición de una percepción no implica una interrupción de su existencia, de modo que el vulgo puede explicarse las interrupciones de su experiencia suponiendo que la misma cosa que está intermitentemente presente ante la mente se encuentra sin embargo continuamente en la existencia. Al menos no hay, según Hume, ningún absurdo en esa suposición.

Hume parece aquí atribuir al vulgo la creencia en su propia teoría filosófica de la mente y la identidad personal, mientras que antes, en la misma sección, ha señalado que la cuestión de la naturaleza de la identidad personal es tan abstrusa, y que responderla requiere una metafísica tan profunda, que evidentemente el vulgo no tiene una idea muy fija o determinada del yo o de la persona. Hume podría estar arguyendo tan sólo que la idea de que una percepción existe independientemente de una mente no es de hecho contradictoria, sea lo que fuere lo que el vulgo pudiera pensar acerca de ella, de manera que no

hay ninguna verdadera inconsistencia cuando éste piensa que sus mismas percepciones continúan existiendo sin ser percibidas. Hume estaría entonces mostrando, en efecto, que la concepción del vulgo es, aunque acaso lo ignore este mismo, perfectamente respetable desde un punto de vista filosófico, lo cual desarmaría una posible objeción decisiva dirigida contra la concepción del vulgo. Pero la amenaza de contradicción surgiría sólo en el caso de que el vulgo ya creyera que lo que percibe son percepciones en sentido filosófico, y Hume cree que el vulgo no podría nunca llegar a la idea de existencia continua y distinta a partir de esta creencia. Y si el vulgo careciera de esta creencia no habría necesidad de invocar la teoría de la mente en su favor, y por lo tanto tampoco habría ninguna necesidad en absoluto de atribuirle una elaborada teoría filosófica.

Con todo, el origen de la idea de la existencia continua y distinta no habría sido explicado. No basta que Hume muestre únicamente que la posición del vulgo está libre de contradicción. Tiene que explicar cómo llegamos a tener inicialmente la idea de la existencia continua y distinta. No parece haber duda de que si ya tuviéramos la idea de existencia continua, no percibida, y notáramos en nuestra experiencia el conflicto que Hume describe, sería entonces muy natural que adoptáramos la hipótesis de que nos encontrábamos ante un caso de existencia continua pero no percibida. Esa sería la manera más obvia y fácil de acomodar en tal caso todas nuestras inclinaciones. Hume a menudo habla como si quisiera explicar cómo nos vemos llevados a adoptar esa "hipótesis" en tales ocasiones —qué nos lleva a "*suponer que*" nuestras percepciones continúan existiendo sin ser percibidas, cómo podemos "*asentir a*" esa proposición, o cómo la mente "*forma tal conclusión*" (p. 206, subrayados míos). Pero el llegar a tener una cierta creencia en una ocasión determinada, una vez que ya contamos con las ideas que forman el contenido de esa creencia, es mucho más fácil de explicar que el llegar a tener originalmente una cierta idea muy complicada. La adquisición de una nueva idea no puede explicarse como si se tratara de una simple cuestión consistente en seleccionar, de entre un número de posibilidades inteligibles precedentes, la que mejor cuadrase con todos los datos disponibles, ya que al adquirir una nueva idea se nos llega a hacer inteligible algo o entendemos algo que no entendíamos

antes. En general, Hume se da cuenta de que para explicar el origen de una creencia tiene que explicar primero el origen de las ideas de que se compone esa creencia. En este caso, sin embargo, tiende a subestimar la diferencia que hay entre estas dos tareas y a insinuar que el origen de la idea es mucho menos difícil de explicar de lo que realmente parece ser.

Esta tendencia se manifiesta también en una curiosa tensión que encontramos en su explicación.[5] Hume quiere enfatizar que la creencia en la existencia continua y distinta tiene su fuente en la imaginación, no en el entendimiento; que no ha surgido de la experiencia mediante el razonamiento, sino mediante la operación natural de ciertos principios primitivos de la mente. Esto es característico de la estrategia general que sigue a lo largo de toda la ciencia del hombre. Se considera que la imaginación es la morada de la parte "sensitiva" o "pasional" de nuestra naturaleza, y no la de su parte "cogitativa". Este contraste, empero, parece olvidarse aquí. Los "actos de la mente" que, se nos dice, ocurren en la imaginación para producir la creencia en la existencia continua, tienen un gusto "intelectual" o "cognoscitivo" muy fuerte. La creencia se presenta, en efecto, como una elaborada hipótesis que de alguna manera excogitamos para resolver un conflicto que se da en la mente. De hecho, se nos dice que la idea de la existencia continua viene a la mente únicamente porque "fingimos" o "suponemos" la existencia continua de nuestras percepciones. Y Hume no dice nada sobre la diferencia entre este "fingir" o "suponer" algo y el creerlo. Sabemos que una creencia, para ser una auténtica creencia, requiere una idea de lo que se cree. ¿Cómo es posible, si es que lo es, "fingir" o "suponer" algo de lo cual no se tiene ninguna idea? Falto de respuesta, poco ha hecho Hume para explicar el origen de la idea de existencia continua. Su "explicación" consiste sólo en la declaración de que adquirimos la idea de la existencia continua de los cuerpos fingiendo o suponiendo la existencia de cuerpos que continúan existiendo cuando no son percibidos. Así es como resolvemos un conflicto que se da en la mente y que de otro modo resulta inevitable. Ésta no sólo no constituye ninguna explicación, sino

[5] Algo semejante a esta tensión se señala brevemente en Kemp Smith (2), pp. 548-9.

que tampoco ayuda a Hume a establecer el dominio de la imaginación sobre el entendimiento.

El hecho de que sus afirmaciones fracasen tan palmariamente como explicación del origen de la idea de existencia continua, podría prestarle plausibilidad a la suposición de que a Hume no le interesa primordialmente tal origen. H. H. Price arguye que Hume no plantea la "franca cuestión de psicología empírica" (Price (1), p. 13) que parece estar planteando, sino en su lugar algo como: "*¿qué características de las impresiones de los sentidos [sense-impressions] se dan cuando formulamos proposiciones relativas a objetos materiales [material-object propositions]?*" (Price (1), p. 15). De acuerdo con Price, esta cuestión no es psicológica ni causal, sino que se refiere "al significado de las palabras relativas a objetos materiales *[material-object words]* y de los enunciados relativos a objetos materiales *[material-object sentences]*, y a las reglas de su uso"; es una cuestión que pertenece a "la investigación que ahora se llama 'análisis filosófico'" (Price (1), p. 15). Y según Price, Hume la responde mostrando que formulamos proposiciones relativas a objetos materiales sólo cuando nuestras impresiones sensoriales exhiben constancia y coherencia.

Si tal fuera el propósito de Hume, entonces casi toda la sección del *Tratado* titulada "Del escepticismo con respecto a los sentidos" sería superflua. Hume señala en dos breves párrafos que "la opinión de la existencia continua del cuerpo depende de la COHERENCIA y la CONSTANCIA de ciertas impresiones" (p. 195); pero no deja ahí el problema. Prosigue, en cerca de quince páginas más, tratando de explicar "de qué manera estas cualidades dan lugar a una opinión tan extraordinaria" (p. 195). Quiere mostrar precisamente cómo aquellos rasgos de nuestra experiencia actúan en nosotros para producir la idea de la existencia continua y la creencia correspondiente. Esto pone su discusión sobre la existencia continua en pie de igualdad con la discusión sobre la causalidad o con la discusión sobre la conexión necesaria; en todos estos casos, le interesan primordialmente las causas y los efectos de ciertas operaciones de la mente.

Todavía más. No está claro cómo puede entenderse la cuestión que Price atribuye a Hume, si no como una cuestión causal. Hume piensa que la razón, sobre la base de la experien-

cia, no puede apoyar la creencia en la existencia continua y distinta, de modo que resulta imposible suponer que la cuestión *"¿qué características de las impresiones de los sentidos se dan cuando formulamos proposiciones relativas a objetos materiales?"* pregunta qué características de nuestra experiencia sensorial *justifican* que formulemos proposiciones relativas a objetos materiales. Hume piensa que no tenemos ninguna justificación en absoluto. Pero suponer que esa cuestión apunta a lo que nos *lleva* a creer o nos *hace* creer en la existencia de los cuerpos, es, después de todo, considerarla como una cuestión causal, o al menos como una búsqueda de explicación. Con ello no se niega que Hume se interese por lo que podría llamarse "el significado de las palabras y los enunciados relativos a objetos materiales". Hume se pregunta por el origen de la idea de existencia continua y distinta y por el de la creencia en ella, y esto es preguntar cómo llegamos a entender y creer *cualesquiera* palabras o enunciados relativos a objetos materiales, o cómo llegan éstos a tener el significado que tienen para nosotros.

Si a Hume no le interesara primordialmente el origen de la idea de existencia continua, su tratamiento de este punto no serviría a sus propósitos filosóficos generales. Hume tiene una teoría de la naturaleza humana de acuerdo con la cual todas las ideas que podemos tener en la mente derivan en última instancia de impresiones simples mediante ciertas operaciones naturales o primitivas de la mente. La teoría debe ser capaz, por lo tanto, de explicar cómo la idea de la existencia continua de los cuerpos ingresa a la mente de alguien que originalmente no la posee. Si ciertas ideas fueran innatas, en el sentido de hallarse en nuestras mentes desde el nacimiento o haber sido puestas ahí por Dios, y en consecuencia no derivaran de la experiencia, esa teoría sería falsa. Pero aun si la idea de la existencia continua y distinta fuera innata en ese sentido, tendría todavía sentido plantear la cuestión de Price sobre cuándo formulamos proposiciones relativas a objetos materiales y responderla aludiendo a la constancia y la coherencia. Podría decirse entonces que nuestra experiencia nos lleva a emplear una de nuestras ideas innatas cuando hacemos ciertas formulaciones en ciertas ocasiones. Hume propone una cuestión anterior a la de Price. Está obligado a mostrar que la idea de existencia continua y distinta no es innata y que puede explicar su presencia en la

mente de un modo completamente naturalista. Así pues, por inadecuada que pueda ser su respuesta a la cuestión causal, tenemos que comprender que es ésta precisamente la cuestión que Hume plantea en la sección del *Tratado* titulada "Del escepticismo con respecto a los sentidos".

En la *Investigación* no hay absolutamente ningún intento por explicar el origen de la creencia en la existencia continua y distinta de objetos. En vez de ello, se la describe como una "opinión universal y primaria en todos los hombres" a la cual se ven llevados "por un instinto o predisposición natural".

> Parece evidente que. . . sin ningún razonamiento, o incluso casi antes del uso de la razón, damos siempre por supuesto un universo externo, el cual no depende de nuestra percepción sino que existiría aunque nosotros, junto con toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o fuéramos aniquilados. Incluso el mundo animal se halla gobernado por dicha opinión, y conserva esta creencia en objetos externos en todos sus pensamientos, designios y acciones. (*E*, p. 151)

Para Hume es muy importante la "naturalidad" de la creencia vulgar. Ella ofrece un contraste esencial con la inventada y artificial distinción filosófica entre percepciones y objetos, y representa la única fuente de la plausibilidad que pudiera cobrar dicha concepción filosófica. Pero enfatizar el carácter primitivo y original de la creencia deja poco o ningún margen para una explicación de su origen sobre los lineamientos que Hume propugna en la ciencia del hombre.

La concepción que Hume atribuye al vulgo, según la cual las cosas que continúan existiendo cuando no son percibidas son las percepciones mismas que a veces están presentes a la mente, no se sostiene ante el más leve escrutinio. Basta "muy poca reflexión y filosofía" para convencernos de su falsedad. Unos cuantos hechos muy familiares relacionados con la percepción nos convencen fácilmente, cuando pensamos en ellos aun por un momento, de que nuestras percepciones "no gozan de existencia independiente alguna", sino que "dependen de nuestros órganos y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales" (p. 211). Por ejemplo, vemos doble cuando

nos presionamos un ojo con un dedo; la medida que tienen las cosas a la vista depende de su distancia respecto de nosotros; los colores y otras cualidades que parecen tener cambian si estamos "enfermos o indispuestos", etcétera. Pero si nuestras percepciones no son plenamente distintas e independientes de nosotros, entonces tampoco pueden tener una existencia continua. De manera que la concepción de que nuestras percepciones continúan existiendo independientemente de nosotros tiene que estar equivocada —no puede resistir el más leve examen crítico.

Los "experimentos" que, se dice, tan fácilmente refutan esta posición, no están descritos exhaustivamente. Cuando mucho, puede decirse que muestran que lo que percibimos en una determinada ocasión depende en parte del estado de nuestros cuerpos y órganos sensoriales. No se sigue de ello, desde luego, que lo que percibimos sea una cosa "momentánea", "fugaz", "interna y perecedera" y cuya existencia depende de la mente que la percibe. Ya señalé al principio, sin embargo, que Hume nunca considera seriamente ninguna evidencia en pro o en contra de la teoría de las ideas. Simplemente da por supuesto que los hechos familiares relacionados con la percepción han de ser descritos en términos de dicha teoría. Esta es una concepción a la que los filósofos llegan fácil y naturalmente en cuanto se ponen a reflexionar sobre la naturaleza y los objetos de la percepción.

Aunque los filósofos concluyen que sus percepciones no siguen existiendo durante las interrupciones de su existencia, sí piensan que *algo* continúa existiendo en esos intervalos. Llaman a esto un "objeto", el cual posee una existencia y una entidad continuas e ininterrumpidas y completamente independientes del hecho de que sea percibido. Así, el sistema filosófico concilia los dos apremios que inevitablemente sentimos cuando reflexionamos sobre la naturaleza de la percepción.

> La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas por su ausencia. La reflexión nos dice que aun nuestras percepciones semejantes son interrumpidas en su existencia y son diferentes unas de otras. Eludimos la contradicción entre

> estas opiniones por medio de una nueva ficción que conviene tanto a la hipótesis de la reflexión como a la de la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrarias a existencias diferentes: la *interrupción* a las percepciones y la *continuidad* a los objetos. (p. 215)

El sistema filosófico finge así "una doble existencia", y de este modo sostiene que proporciona una solución más satisfactoria del conflicto en que inevitablemente se encuentra la mente perceptiva.

Aunque Hume muestra poca simpatía por esta cabal teoría filosófica, cree que es el resultado inevitable de la reflexión sobre nuestra percepción del mundo e incluso trata de explicar cómo y por qué le damos crédito. Por "monstruosa" y artificial que pueda ser, nos vemos llevados a aceptarla sólo a causa del irresistible y natural atractivo de la posición vulgar de la cual todos partimos. Ciertamente, la teoría filosófica no nos convence únicamente mediante el razonamiento o la reflexión sobre los hechos de la percepción. Partiendo de la hipótesis de que nuestras percepciones son momentáneas y fugaces y las únicas cosas inmediatamente presentes a la mente, no podemos inferir razonablemente la existencia de alguna otra cosa que ellas "representan". Para Hume, cualquier inferencia semejante tendría que apoyarse en una conjunción constante observada entre las percepciones y las cosas que representan, pero puesto que la mente jamás tiene presente nada que no sean percepciones, la conjunción requerida no podría nunca ser observada.

Si los filósofos llegaran a su teoría mediante el razonamiento, partiendo directa y exclusivamente de los hechos familiares de la percepción, entonces, tan pronto como "un poco de reflexión y filosofía" les hubiera recordado que "la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la más evidente experiencia" (p. 210), esperaríamos que concluyeran que no hay nada semejante a la existencia continua y desapercibida. Pero no lo hacen. Retienen la noción e inventan otra suerte de entidad a la cual atribuírsela. Ni siquiera en nuestros momentos más filosóficos podemos escapar a la fuerza de nuestra tendencia a creer que algo continúa existiendo desapercibido. Ésta es una de esas "opiniones. . . que adoptamos por una especie de instinto o impulso natural, en razón de su

adecuación y conformidad con la mente" (p. 214), de tal manera que ningún razonamiento metafísico abstracto puede desplazarla por más de un momento. El atractivo natural y primitivo de la posición vulgar es demasiado fuerte para los razonamientos abstractos que hay tras la concepción filosófica.

> La naturaleza es obstinada y no abandonará el campo por poderosamente que la razón la ataque; y al mismo tiempo, la razón es tan clara en este punto que no es posible disfrazarla. Siendo incapaces de reconciliar a estos dos enemigos, nos esforzamos por acomodarnos tanto como nos es posible, concediendo sucesivamente a cada uno lo que exige y fingiendo una doble existencia en la que cada uno puede encontrar algo que tiene todas las condiciones que desea. (p. 215)

Sin la inclinación natural e irresistible a creer en la existencia continua, la *concepción filosófica* nunca se habría impuesto por sí misma a nadie. Esto es lo que Hume quiere decir cuando afirma que "el sistema filosófico toma del sistema vulgar toda su influencia sobre la imaginación" y "no se impone primordialmente a la razón o a la imaginación" (p. 213).

Aunque la concepción filosófica vive, por decirlo así, de la vulgar, Hume piensa también que, paradójicamente, la contradice. Si la teoría filosófica es correcta, afirma, entonces el vulgo está simplemente equivocado. Tiene creencias falsas acerca de lo que percibe. Ahora bien, no hay duda de que el sistema filosófico contradice la *tesis* de que nuestras *percepciones* continúan existiendo independientemente de que sean percibidas. Esto es lo que supuestamente muestra "un poco de reflexión y filosofía" sobre los hechos familiares de la percepción. Pero ¿prueba eso que la posición vulgar está equivocada? Lo probaría si ésta consistiera en creer realmente que lo que se percibe son percepciones en sentido filosófico y que estas mismas cosas continúan existiendo cuando no son percibidas. Ésta es la posición que el sistema filosófico contradice. Y así, parece de nuevo que Hume atribuye al vulgo esa elaborada tesis filosófica sobre la percepción, que se nos dice que es obvia para "la más evidente experiencia" tras "un poco de reflexión y filosofía".

Y sin embargo, también por otra parte insiste en que si el vulgo mantuviera esa posición nunca habría llegado a la creencia en la existencia continua y distinta. Podría ser difícil probar esta proposición negativa, pero Hume no tiene dudas al respecto y lanza su característico desafío.

> Demos por supuesto que nuestras percepciones están separadas y tienen interrupciones, y que, pese a su semejanza, son diferentes unas de otras; y dejemos que alguien, sobre este supuesto, explique por qué la fantasía, directa e inmediatamente, alcanza la creencia en otra existencia de naturaleza semejante a estas percepciones pero, sin embargo, continua, ininterrumpida e idéntica. Después de que lo haya hecho a satisfacción mía, prometo renunciar a mi actual opinión. (pp. 212-13)

La confianza de Hume se basa en parte en la opinión anterior sobre el origen vulgar de la concepción filosófica. Quien esté plenamente convencido de que nuestras percepciones no tienen una existencia continua e independiente, no hallará en su experiencia ningún conflicto o tensión de la índole que Hume describe. La llamada "constancia" veríase simplemente como un caso de semejanza reiterada. Sabríamos que lo que en todo tiempo percibimos no son más que entidades "momentáneas y fugaces" en un espectáculo constantemente cambiante. Se nos dice que la creencia en una existencia continua y distinta surge sólo para resolver conflictos mentales, de modo que, sin conflictos que resolver, "no se impondría de ningún modo a la fantasía".

Esto indica que si Hume espera explicar de algún modo el origen de la creencia vulgar en la existencia continua y distinta, tiene que considerar que el vulgo no está comprometido a *sostener ninguna tesis filosófica* relativa a la naturaleza "dependiente" de nuestras percepciones. Y el vulgo se hallaría en esa posición si simplemente no hiciera distinción alguna entre lo que percibe y lo que cree que continúa existiendo cuando no es percibido —si creyera que las mismas cosas que percibe siguen existiendo cuando no son percibidas. Pero entonces, de acuerdo con la concepción filosófica, el vulgo todavía está equivocado. Lo que percibe es de hecho "interno y perecedero"

y no es independiente del que percibe. Si el vulgo cree que en realidad percibe algo que continúa existiendo cuando no es percibido, está equivocado, sea lo que sea ese algo para él.

¿Representa esta teoría filosófica la verdad última acerca de la percepción? La respuesta de Hume es complicada. No considera el sistema filosófico más que como un "remedio paliativo" que nunca podrá satisfacernos realmente (p. 211). Hemos visto que éste recibe su plausibilidad de la concepción vulgar que repudia; pero tiene otros defectos. Cuando estamos inmersos en la teoría puede parecernos simplemente desatinado creer lo que de otro modo, según Hume piensa, estaríamos naturalmente dispuestos a creer. La explicación de nuestra creencia en la existencia continua y distinta recurre solamente a ciertas propiedades de la imaginación y a ciertas características observables de nuestra experiencia; no enlaza tales propiedades o tales características con algo que *efectivamente* continúe existiendo sin ser percibido. En la explicación no aparece por ninguna parte ninguna alusión a algo que sea percibido y que continúe existiendo en realidad sin ser percibido. De hecho, la teoría filosófica niega expresamente que tal cosa exista. Hume, entonces, reflexionando sobre la naturaleza de la percepción y habiendo examinado la teoría filosófica, se halla a sí mismo inclinado "a no conceder fe en absoluto" a sus sentidos o su imaginación, e inclinado a no creer en aquellas cosas que naturalmente se imponen a todos nosotros (p. 217). Observa que en la operación de los sentidos y la imaginación no hay nada que garantice que nuestras creencias acerca de un mundo de cosas subsistentes sean verdaderas, nada que muestre que sean razonables o defendibles. Y mientras más ahondemos en nuestros razonamientos filosóficos, más firme será nuestra insatisfacción.

> Esta duda escéptica, tanto respecto de la razón como respecto de los sentidos, es una enfermedad que nunca puede ser curada radicalmente, sino que ha de volver a nosotros en todo momento, por más que la ahuyentemos y que pueda a veces parecer que estamos completamente libres de ella. Es imposible que un sistema defienda a la vez a nuestro entendimiento y a nuestros sentidos; y no hacemos más que exponerlos más cuando de ese modo nos esforzamos por justificarlos. Puesto que la duda escéptica

surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estas materias, se incrementa siempre, por lejos que llevemos nuestras reflexiones, sea en oposición o en conformidad con ella. (p. 218)

La reflexión filosófica sobre la naturaleza de la percepción conduce inevitablemente al escepticismo. Tiene que mostrar que nuestras creencias naturales son injustificables y erróneas. Un poco de reflexión es suficiente para convencernos de que en la vida ordinaria estamos en mucho peores condiciones de lo que irreflexivamente suponemos.

Este resultado, por deprimente que sea, no puede evitarse con más filosofía. Dentro de la filosofía no hay antídoto para el escepticismo. Pero la convicción con que se sustentan las conclusiones filosóficas es, a lo más, temporal e inestable, por intensa que pueda ser en alguna ocasión particular. La "obstinada naturaleza" puede borrar nuestras dudas escépticas en un instante, y "el descuido y la distracción" ofrecer un fácil remedio a nuestra aflicción (p. 218). Esto no quiere decir que la naturaleza *refute* de algún modo el escepticismo y muestre su falsedad. Nuestros instintos naturales no afrontan o resuelven con éxito las dudas escépticas; simplemente las ahogan. El hombre está constituido de tal forma que tiene que creer, por ejemplo, en la existencia de cuerpos, aunque no pueda defender esa creencia con ninguna buena razón. De la misma manera, ninguna buena razón lo libera de las dudas escépticas que surgen inevitablemente durante la reflexión sobre los fundamentos de esa creencia. Pero, pese a todo, nos liberamos de las dudas.

Muy afortunadamente sucede que, aunque la razón sea incapaz de dispersar esas nubes, la naturaleza misma se basta para ese propósito, y me cura de esta melancolía y este delirio filosófico, ya sea relajando esta disposición de la mente o valiéndose de alguna distracción, una vívida impresión de mis sentidos que extinga todas estas quimeras. Ceno, juego una partida de chaquete, converso y me divierto con mis amigos; y cuando después de tres o cuatro horas de esparcimiento vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas. (p. 269)

No podemos impedir que los resultados de nuestra reflexión filosófica nos parezcan forzados y artificiales, e inevitablemente cederemos ante la naturaleza y aceptaremos "las máximas generales del mundo" (p. 269), pese a una demostración filosófica convincente de la sinrazón o aun de la falsedad de tales creencias.

Esto podría empezar a hacer que nos preguntáramos por qué nos dedicamos a esta peculiar actividad de la filosofía.[6] Puede desanimarnos y nos desanimará y nos distanciará de nosotros mismos durante algún tiempo, pero sus efectos no pueden ser permanentes y no quedamos convencidos de que la filosofía nos haya revelado la verdad auténtica sobre nosotros mismos. Por supuesto, tampoco nos convencemos de lo contrario; simplemente cedemos ante los más poderosos impulsos hacia "la acción y los trabajos y las ocupaciones de la vida común" (*E*, p. 159). No obstante, por "frías, forzadas y ridículas" que, vistas desde lejos, puedan parecernos las conclusiones de la filosofía, tenemos una tendencia humana natural hacia ella. Es "casi imposible que la mente del hombre se limite, como la de los animales, a ese angosto círculo de objetos que constituye la materia de la conversación y la acción cotidianas" (p. 271). A pesar de los placeres del juego y de la buena compañía, el hombre tiene una curiosidad natural sobre sí mismo y las operaciones de su mente, sobre sus sentimientos y acciones, a la que no siempre puede oponer resistencia. Aunque esta curiosidad tiende a sacarlo del mundo ordinario, no parece haber otra forma de satisfacerlo, y detrás de ella no se encuentran más que sentimientos humanos fundamentales (p. 271). La "melancolía y el delirio" que la filosofía tiene como resultado no son suficientes para impedir que la gente se dedique a ella. Hay algo que la gente quiere; algo que obtiene de la filosofía y que no puede obtener de ninguna otra manera.

Pero, una vez más, podemos preguntarnos qué se puede obtener de la filosofía que tenga un valor perdurable. Hasta ahora parece que lo más que es posible esperar de ella son unos cuantos momentos, o con suerte unas cuantas horas, de la convicción de haber descubierto que todo lo que creemos en la vida ordinaria es desatino e ilusión —y aun esa convicción no

[6] Volveré a la concepción de Hume sobre la oposición entre el escepticismo filosófico y la vida ordinaria en el capítulo X, pp. 360-64.

puede durar. Pero es precisamente la naturaleza temporal e inestable de los "resultados" filosóficos lo que revela la verdad auténtica que le interesa a Hume. Sólo cuando nos percatamos de cuán fácilmente saltamos de nuevo a la vida ordinaria y dejamos atrás las estériles conclusiones de la filosofía, estamos en condiciones de ver la fundamental concepción de Hume sobre la naturaleza humana. Entonces podemos apreciar:

> la caprichosa condición de la humanidad, que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz, ni mediante su investigación más diligente, de darse a sí misma satisfacción respecto del fundamento de estas operaciones, o de vencer las objeciones que pueden suscitarse contra ellas. (*E*, p. 160)

Ésta es siempre la clave de las discusiones de Hume sobre el escepticismo. Lo que éstas intentan mostrar es que la razón, como se la entiende tradicionalmente, no es la fuerza dominante en la vida humana. Si lo fuera, toda creencia, todo discurso y toda acción desaparecerían, y la naturaleza pondría fin en poco tiempo a la miserable existencia del hombre. Contra la concepción tradicional, la creencia "es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la parte cogitativa de nuestras naturalezas" (p. 183). Pero este hecho decisivo puede hacérsenos familiar solamente mediante una demostración clara y convincente de la impotencia de la razón en la vida real. Encontramos esa demostración en la verdad del escepticismo filosófico; solamente entonces alcanzamos una auténtica visión de los fundamentos de la naturaleza humana.

Si seguimos inmersos en la teoría filosófica tradicional, inevitablemente consideraremos que en la vida ordinaria estamos tan mal como pudimos haber supuesto originalmente. Pero si el auténtico descubrimiento no se nos da con la convicción filosófica misma, sino en una apreciación del origen de la inestabilidad y la fugacidad de esa convicción filosófica, entonces ya no podremos considerar que estamos tan mal. Si observamos que sencillamente no actuamos y no podemos actuar en conformidad con la concepción filosófica tradicional sobre la creencia y la acción razonable, es muy posible que nuestra insatisfacción se dirija entonces hacia esa misma concepción, y no ya hacia

nuestra vida ordinaria que, como vemos, no puede adecuarse a ella. Este resultado, desde luego, no saldrá a luz mientras se piense que el modelo filosófico cartesiano encarna la concepción de racionalidad que efectivamente tratamos de realizar en la vida cotidiana y en la ciencia. Lamentaremos nuestros ordinarios "fracasos" en el intento de vivir a la altura de la imagen, en lugar de lamentar la artificialidad y la irrelevancia de la única imagen con que contamos. Así pues, lo que se necesita, y lo que estaría de acuerdo con el espíritu de las investigaciones "experimentales" de Hume sobre la naturaleza humana, es una descripción nueva de nuestra forma real de proceder en la vida cotidiana y de lo que consideramos esencial en las creencias y acciones más razonables que en ella encontramos. La imagen cartesiana es ciertamente más que un mero prejuicio *a priori;* hay poderosas consideraciones en su favor. Pero hace falta ver si no hay ninguna imagen diferente que se ajuste a esas consideraciones y que a la vez proporcione una concepción más naturalista y por ende más aceptable de cómo y por qué pensamos y actuamos como lo hacemos. Hume no señala siquiera el comienzo de semejante búsqueda, probablemente porque la teoría de las ideas la hace impensable para él; pero una vez que escapamos de la teoría de las ideas, no hay en la concepción general de Hume sobre el estudio apropiado del hombre nada que pudiera oponerse a una nueva imagen que viniera a sustituir a la imagen filosófica tradicional.

VI

LA IDEA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Entra pues en ti mismo, ¡y sé un necio!

Los cuerpos externos —sillas, mesas y árboles— no son las únicas cosas que pensamos que continúan existiendo a través del tiempo independientemente de que nosotros las percibamos. Tenemos también la idea de un yo, de una mente o una persona, que sigue siendo una y la misma cosa a lo largo de toda una vida. Todos entendemos cuando se habla de nosotros mismos, de Winston Churchill, de los hermanos Karamazov. ¿Cómo y dónde adquirimos estas ideas? ¿Qué es lo que hace posible que pensemos en un mundo que contiene una multitud de yoes distintos y subsistentes?

Algunos filósofos han pensado que tenemos conciencia directa o inmediata de nosotros mismos, que "estamos en todo momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro YO; que sentimos su existencia y la continuidad de su existencia" (p. 251). Si así fuera, adquiriríamos la idea del yo directamente de los sentidos, tal como obtenemos la idea de rojo. Pero a Hume le parece que no es así. Para adquirir la idea de *X directamente* de los sentidos tendríamos que recibir una impresión de *X*. Cada uno de nosotros tiene una idea de sí mismo como una cosa que sigue siendo la misma cosa a lo largo de toda su vida, de manera que la impresión que pudiera hacer surgir por sí sola tal idea tendría que permanecer ella misma constante e invariable a lo largo de toda una vida. Y esta impresión no existe. Las impresiones se suceden unas a otras en secuencias rápidamente cambiantes; ninguna permanece constante más de un momento. Aunque una de esas impresiones

fuera una impresión del yo en un tiempo determinado, y algunas otras fueran impresiones del yo en tiempos diferentes, la idea del yo como algo que dura toda una vida sin interrupción no sería una mera copia o correlato de ninguna impresión singular. Así pues, la idea del yo no deriva directamente de los sentidos.

¿Qué encontramos cuando "miramos dentro" de nosotros mismos para ver qué es aquello de que *estamos conscientes?*

> Por mi parte, cuando más íntimamente penetro en lo que llamo *yo mismo,* tropiezo siempre con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo aprehenderme *yo mismo* sin una percepción, y nunca puedo observar más que la percepción. (p. 252)

Lo único que puede observarse es una secuencia de percepciones. No se da ninguna otra cosa. Para mí, pensar, ver, amar, odiar, etcétera, solamente consisten en el hecho de que ciertas percepciones están ocurriendo. No encuentro nunca nada invariable y continuo. Todo lo que podemos hallar es siempre "un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible, y que están en flujo y movimiento perpetuos" (p. 252). Éstos son los únicos datos que se ofrecen al "sentido interno" o a la reflexión.

Lo mismo vale también respecto de los objetos externos. "Nuestras ideas de los cuerpos no son más que colecciones formadas por la mente con las ideas de las diversas cualidades sensibles distintas de que se componen los objetos y que hallamos que tienen una unión constante unas con otras" (p. 219). La identidad de un objeto a través del tiempo es algo que jamás encontramos en nuestra experiencia. Encontramos solamente colecciones de percepciones, pero "consideramos el compuesto que ellas forman, como UNA cosa y como continuamente la MISMA bajo alteraciones muy considerables" (p. 219). Así pues, la identidad de los yoes y de los objetos externos es meramente algo que les atribuimos como resultado de diversas operaciones de la imaginación; no es algo que directamente observemos.

Tenemos una idea de identidad o mismidad; es precisamente la idea de la invariabilidad y continuidad de un objeto a

través del tiempo. Tenemos también una idea de diversidad —de varios objetos diferentes que existen ya simultánea, ya sucesivamente. Hemos visto en el capítulo V que Hume piensa que nos resulta fácil llegar a creer que un caso de esta segunda clase de ideas es en realidad un caso de la primera. Considerar una sucesión continua de objetos relacionados es muy similar a considerar un objeto invariable y continuo —afirma—, y es muy natural que confundamos un cierto *acto o disposición de la mente con otro muy similar a él.* Intenté mostrar que esta equivocación desempeña un papel en la explicación de Hume del origen de la idea de identidad.

Estamos constituidos de tal modo que nos parece natural suponer que una sucesión de percepciones semejantes es una cosa continuamente existente. Sin embargo, si consideramos esa sucesión en dos momentos distintos, no podemos dejar de concluir que nos hallamos ante cosas diferentes y por ende ante un caso de diversidad. De cualquier manera, la propensión a *considerarla como una cosa invariable y continua es tan fuerte* que cedemos a ella inevitablemente. A juzgar por los esfuerzos de los filósofos del pasado, es muy natural inventar algo que permanece constante e invariable a través de cambios sucesivos, algo que no es directamente accesible a la observación (pp. 219 ss.). A esto lo llaman *substancia* o, en el caso de las personas, *alma* o *yo.* Así, el conflicto entre la identidad y la diversidad está aparentemente resuelto. Todo aquello de que tenemos conciencia —la secuencia de percepciones— es variable y discontinuo; pero se piensa que hay algo más —la substancia— que permanece invariable e ininterrumpido a través de esos cambios. Los "accidentes" que "inhieren" en la substancia cambian, mientras la substancia permanece una y la misma.

Hume considera que la noción de substancia es una mera invención de los filósofos tanto ininteligible como innecesaria, por fácil que nos resulte recurrir a ella cuando reflexionamos sobre nuestras ideas de cosas individuales. Constituye claramente una invención, puesto que todos los objetos que suponemos que poseen una identidad continua no son en realidad más que una sucesión de partes enlazadas por semejanza, contigüidad o causalidad.

> Pues como dicha sucesión responde evidentemente a nuestra idea de diversidad, únicamente por error podemos adscribirle una identidad; y como la relación de las partes, que nos conduce a este error, no es en realidad más que una cualidad, la cual produce una asociación de ideas y un fácil paso de la imaginación de una a otra, el error puede surgir únicamente por la semejanza que este acto de la mente tiene con aquel en que contemplamos un objeto *continuo*. (p. 255)

La ficción de una substancia es también ininteligible, según Hume, porque requiere que poseamos una idea de algo de lo cual no es posible formar una idea. Una substancia no es algo con lo que podamos enfrentarnos en la experiencia, y solamente podemos representarnos algo mediante ideas derivadas de la experiencia (p. 233). La substancia se define también como "algo que puede existir por sí mismo", pero esta definición tradicional no sirve para distinguir las substancias de esas percepciones fugaces y variables que se presentan a la mente. Cada una de nuestras percepciones es diferente de todas las otras y de todas las demás cosas del universo. Cualquier cosa distinta es separable, mediante la imaginación, de cualquier otra cosa. Es posible todo lo que para la imaginación es posible, de manera que cualquiera de nuestras percepciones puede existir separada de todas las demás y no necesita que alguna otra cosa sostenga su existencia. De la definición de substancia se sigue por tanto que cada una de nuestras percepciones es una substancia; pero el meollo de la doctrina de la substancia consistía en postular una cosa distinta de las percepciones, de la cual dependiera su existencia (p. 233). Esto no quiere decir que Hume crea en serio que cada una de nuestras percepciones es una substancia. Esta noción no tiene para él utilidad alguna; él se apoya en esta argumentación solamente para mostrar que la distinción tradicional entre substancia y accidentes no ayuda a hacer que la noción de substancia sea filosóficamente inteligible.

Además, la noción de substancia no es necesaria para explicar cómo hemos llegado a atribuirle identidad a las cosas. Como hemos visto, hacemos estas atribuciones porque el "paso del pensamiento" a lo largo de una serie de percepciones rela-

cionadas pero diferentes es tan suave y requiere tan poco esfuerzo que *equivocadamente lo consideramos como* "una visión continua del mismo objeto". Muchas cosas facilitan ese paso. Si el cambio en lo que percibimos es muy leve y gradual, apenas lo notamos. Levedad y grado son asuntos de proporción. No consideraríamos que un planeta deja de serlo por el hecho de añadirle una montaña, pero un cambio de unas cuantas pulgadas destruiría nuestra creencia en la identidad de muchos cuerpos (p. 256).

Aun en los casos en que notamos grandes cambios en la sucesión de las partes, hay un "artificio" que nos induce a atribuir la identidad. El paso de la mente a lo largo de la secuencia de partes es fácil si todas estas se encuentran enlazadas con "un fin o propósito común".

> Seguimos considerando que un barco es el mismo aunque una parte considerable de él haya sido modificada por frecuentes reparaciones; tampoco la diferencia de los materiales nos impide atribuirle identidad. El fin común, al que las partes conspiran, es el mismo bajo todas las variaciones, y permite un fácil paso de la imaginación de una situación del cuerpo a otra. (p. 257)

Este resultado sobreviene aún más rápidamente cuando las partes sostienen unas con otras las relaciones recíprocas de causa y efecto, tal como ocurre —dice Hume— en el caso de todos los animales y vegetales. Cada parte de una de estas cosas se encuentra en conexión y mutua dependencia respecto de todas las demás. Por ello podemos aceptar que un determinado árbol, por ejemplo, ha sufrido un cambio total de materia en la transición desde un pequeño pimpollo hasta un roble gigante sin dejar de ser el mismo árbol (p. 257). Estos ejemplos comunes revelan algunos de los factores que influyen en la imaginación y nos llevan a atribuir una identidad que, estrictamente hablando, nunca observamos.

Eso es exactamente lo que ocurre en el caso de la identidad personal. No hay ninguna entidad invariable y continua que constituya el yo o la mente.

> La mente es una suerte de teatro, en el que sucesivamente hacen su aparición diversas percepciones; pasan, vuelven a

> pasar, se deslizan y se mezclan en una variedad infinita de disposiciones y situaciones. No hay en ella propiamente ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en momentos diferentes, por natural que sea nuestra propensión a imaginar esa simplicidad y esa identidad. La comparación con el teatro no debe engañarnos. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente; no tenemos tampoco la más remota noción del *sitio donde se representan estas escenas ni de los materiales* de que está compuesto. (p. 253)

Si damos en pensar que todas estas percepciones constituyen una mente, ello no puede deberse a alguna conexión real que observemos entre ellas. Entre las percepciones no existen tales conexiones. "Incluso la unión de causa y efecto, cuando se la examina estrictamente, se resuelve en una habitual asociación de ideas" (p. 260). Así pues, la identidad que atribuimos a las mentes se debe sólo al efecto que esas percepciones diferentes tienen sobre una mente que las contempla. La pregunta de Hume es, por tanto: "*¿Qué rasgos de las percepciones que contemplamos nos hacen* suponer que constituyen una mente singular y cómo producen ese efecto?" Este tipo de pregunta nos resulta ya familiar. Aquí surge por razones de la misma índole que las razones por las que surgieron las cuestiones paralelas relativas a la causalidad y a la existencia continua y distinta.

Sólo hay tres relaciones que pueden producir una "unión en la imaginación" entre las ideas: semejanza, contigüidad y causalidad. Éstas son las únicas "relaciones naturales". Aquí podemos ignorar la contigüidad, "que tiene poca o ninguna influencia en el presente caso" (p. 260), aunque Hume nunca explica realmente por qué.[1] Puesto que las atribuciones que hacemos son tan sólo el resultado del paso fácil de la mente de

[1] Parece que Hume está buscando aquí las propiedades de las percepciones mismas que puedan llevar a la mente a "deslizarse fácilmente" a lo largo de ellas y a formar la idea de que constituyen una cosa continua; y que, puesto que no tiene sentido referirse literalmente a la contigüidad de dos percepciones, desecha la contigüidad como irrelevante. Piensa entonces que la semejanza y la causación son relaciones que se dan entre las percepciones mismas y que por ello tienen un efecto sobre la mente. Pero las "relaciones naturales" y los correspondientes principios de la asociación de ideas fueron originalmente descritos como relaciones que se dan entre los "objetos" de

una percepción a otra, y puesto que la semejanza y la causalidad son las únicas relaciones que en este caso pueden facilitar dicho paso, puede concluirse que *la semejanza y la causalidad bastan, por sí solas, para provocar el "error" o la "ficción" de un yo o mente que existe de modo continuo.*

Hay semejanzas entre muchas de las percepciones que constituyen una persona, debido, principalmente, a que la gente recuerda muchas de sus experiencias pasadas.

> suponed que pudiéramos ver con claridad el interior de otro y observar la sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante, y suponed que éste mantiene siempre en la memoria una parte considerable de sus percepciones pasadas; es evidente que nada podría contribuir más a establecer una relación en esta sucesión, pese a todas sus variaciones. Pues ¿qué es la memoria, sino una facultad por medio de la cual recogemos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá la frecuente colocación de estas percepciones semejantes en la cadena de pensamiento que hacer pasar a la imaginación más fácilmente de un

nuestras ideas, o en las cosas de que tenemos ideas, cuyo efecto consiste en conducir a la mente, del pensamiento de una de esas cosas, al pensamiento de la otra. Hume afirma, por ejemplo, que "la relación de causa y efecto entre sus objetos" es lo que "hace que una idea... nos recuerde otra" (p. 11). Véanse también los ejemplos ilustrativos en la primera *Investigación* (*E*, p. 24). Lo que llevaría a la mente de una idea a otra sería entonces la contigüidad de las cosas que corresponden a dichas ideas, y podría esperarse que algunas de las percepciones que contemplamos cuando miramos un haz que tomamos como una persona, fueran percepciones de cosas contiguas. Así, la contigüidad podría, después de todo, provocar un efecto.

El hecho de que Hume declare aquí que la contigüidad es irrelevante puede tomarse como una indicación de que a lo largo de la discusión está pensando sobre todo en el caso en que contemplo o "veo con claridad en el interior de" (p. 260) *otra* persona. Si lo que entonces contemplo —aquello de que tengo percepciones— son sus percepciones, y si estas mismas percepciones no pueden ser contiguas, entonces no puede ser la contigüidad entre las cosas que contemplo (o entre los "objetos" de mis percepciones) lo que lleva a mi mente a pensar que constituyen una persona. De este modo, la contigüidad sería irrelevante. Sugiero en pp. 190-2 que parece que Hume tiene en mente, en efecto, este modelo de una tercera persona, y que ello tiende a oscurecer algunas de las dificultades de su explicación.

> eslabón a otro, haciendo que el todo sea semejante a la continuidad de un solo objeto? (pp. 260-1)

No es simplemente que la memoria nos proporcione un acceso a nuestro mismo pasado y nos dé, así, la capacidad de sentir nuestra duración a través del tiempo. Esto es cierto; pero nos consideramos a nosotros mismos como una cosa que dura, también, en parte, *porque* recordamos. Recordar consiste en que ciertas clases de percepciones ocurren en la mente, de manera que el recordar le añade en realidad al haz de percepciones algunos miembros, los cuales, entonces, vienen a facilitar el paso de la imaginación a lo largo de la serie que constituye el haz. Recordar es tener una percepción que representa las percepciones pasadas cuya memoria ella constituye, una percepción que, por tanto, es semejante a ellas; así, uno de los resultados del hecho de que recordemos nuestras experiencias pasadas es un mayor grado de semejanza entre las percepciones que constituyen nuestra mente. Y la semejanza es una relación que conduce a la imaginación a deslizarse más fácilmente de un miembro de la serie a otro y a pensar, en consecuencia, que ella es "una visión continua del mismo objeto".

Pero no recordamos todas nuestras experiencias; ni siquiera la mayoría. No por ello inferimos que no existimos en los momentos posteriores al nacimiento que ya no recordamos, de modo que tiene que haber alguna otra cosa que nos permita pensar que esas percepciones ahora olvidadas pertenecen también a nuestro yo duradero. Y aquí es donde interviene la causalidad.

> la idea verdadera de la mente humana consiste en *considerarla como un sistema de percepciones diferentes* o existencias diferentes, enlazadas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus ideas correspondientes, y estas ideas a su vez producen otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y trae tras él un tercero que a su vez lo obliga a desaparecer. (p. 261)

Cuando pensamos que nosotros mismos existimos durante los intervalos que ya no podemos recordar, extendemos sobre

los huecos esta cadena de causas y efectos. De esta manera, la causalidad colabora con la semejanza para darnos la idea de que nosotros mismos continuamos a través del tiempo. La mente se desliza fácilmente a lo largo de una serie de percepciones que forman una sola cadena causal, y nos lleva de este modo a suponer que los miembros intermedios que ya no recordamos existieron a pesar de todo durante los intervalos olvidados. Damos así en pensar que nosotros mismos somos una cosa singular y continua extendida a través del tiempo.

La explicación de Hume es mucho más breve e imperfecta aquí que cuando da cuenta de la idea de la existencia continua y distinta de los objetos, pero no hace nada por esclarecer sus oscuridades o por hacerla más plausible.[2] En un Apéndice al *Tratado* desespera finalmente de poder dar una explicación satisfactoria. No es fácil ver por qué. Pero no hay duda de que estaba profundamente desasosegado por este tema en su totalidad. No hay ninguna huella de él en la *Investigación*.

No parece haber duda de que el hecho de que podamos recordar nuestras experiencias es muy importante para que tengamos una noción de nosotros mismos como existentes a través del tiempo, pero no está claro que Hume explique o explote este hecho apropiadamente. Aunque consideramos que todas las experiencias que se hallan dentro de la memoria de una sola persona pertenecen a una sola mente, ello no puede bastar por sí mismo para explicar, inicialmente, el origen de la idea de una sola mente o una persona singular. Difícilmente podríamos apelar a la noción de "memoria de una sola persona" para explicar *cómo adquirimos inicialmente* la *idea de* "una sola persona". Hume, por supuesto, se da cuenta de esto, y afirma en cambio que la *semejanza* entre nuestras experiencias que trae consigo el recuerdo es realmente lo que nos lleva a pensar que esas experiencias constituyen una mente. Porque no recordamos todo lo que nos ocurre, la semejanza no es suficiente —deja huecos—; pero se supone que es suficiente para

[2] Obviamente, Hume pretende que se traslade a este lugar su explicación del origen de la idea de identidad y de nuestra tendencia a considerar que ciertas series de percepciones constituyen "una visión continua del mismo objeto", la cual se encuentra en la sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos". Puesto que traté en el capítulo V algunos de los problemas que plantea esa explicación, en este capítulo sobre la identidad personal me concentraré, como Hume, en lo que tiene de peculiar la identidad *personal*.

hacernos pensar que las secuencias de experiencias realmente recordadas pertenecen a una sola mente y de hecho parcialmente la constituyen.

Pero ¿es esto realmente cierto? ¿Es simplemente la semejanza en una secuencia de percepciones lo que nos lleva a pensar que estas percepciones constituyen o pertenecen a una mente? Hume está comprometido a decir que si la mente se ve llevada por la relación de semejanza a "deslizarse fácilmente" a lo largo de una secuencia de percepciones, llegará a pensar que esta secuencia misma es una mente. Pero esto parece dudoso; o, por lo menos, parece que no es la semejanza la que lleva a cabo esta labor. Considérese un haz de percepciones compuesto por todas las percepciones actuales que sean percepciones de la Torre Eiffel (acaso visiones de ella desde un sitio determinado a orillas del Sena) y sólo por ellas. Sabemos, también, que de acuerdo con Hume cada una de esas percepciones es semejante a todas las otras en tanto que se refiere a la misma cosa. Cuando consideramos ese haz percibimos claramente la semejanza que cada uno de sus miembros guarda con todos los demás, pero ni por un momento nos inclinamos a pensar que constituye una mente. Así que la semejanza no es por sí sola suficiente. Desde luego, sabemos también que los miembros de ese haz "pertenecen" a personas diferentes, de modo que aunque la semejanza pudiera tener y tuviera algún efecto sobre nosotros, podría ser que las percepciones fueran semejantes entre sí, *porque todas ellas ocurren en la memoria de una persona*, antes de que llegáramos a pensar que constituían una mente. Y entonces toda la labor la estaría cumpliendo la idea de la memoria de una persona. Pero esto, como vimos, no puede ser lo que se verifica en nosotros cuando adquirimos por primera vez la idea de una sola mente, pues utiliza la noción misma de la memoria de una persona.

Podría parecer que la relación de causalidad pudiera ser traída a colación para resolver el problema creado por los haces de percepciones artificialmente "construidos" que no suponemos que constituyan personas. Si cada uno de los miembros de un haz es un efecto de los miembros anteriores y una causa de los siguientes, ¿no se "deslizaría fácilmente" la mente a lo largo de la cadena causal y llegaría a pensar que todos ellos forman una mente? La respuesta no es tan obvia como podría parecer, y es-

pecialmente en vista de la explicación de la causalidad de Hume. Aun cuando una cadena causal "ligara" las percepciones en nuestras mentes de una forma que no pudiera encontrarse en el haz formado por la mera semejanza, no es claro que ello fuera suficiente para llevarnos a pensar que aquellas constituían una mente.

Supóngase que hubiera regularidades que persistieran durante largo tiempo entre percepciones de diversos géneros, de tal modo que siempre que apareciera una percepción de la clase *A*, apareciera una de la clase *B*, y apareciera una *C*, etcétera. Ello implicaría, de acuerdo con Hume, que entre las percepciones particulares *a*, *b*, *c*, etcétera, pertenecientes a dichas clases, tenía lugar una cadena causal. Supóngase además que esta cadena causal tuviera lugar aun en el caso de que *a* ocurriera en mi mente, *b* en la del lector, *c* en la de un tercero, etcétera. En otras palabras, las percepciones han de pensarse como causalmente enlazadas, pero no únicamente dentro de la historia de una sola persona; habría lo que ahora llamaríamos causalidad trans-personal de percepciones. Esto quiere decir que las conjunciones constantes tienen lugar entre diversas clases de percepciones, independientemente de la mente a que tales percepciones pertenezcan.

Considérese ahora un haz de percepciones constituido por una de mis percepciones, uno de sus efectos, que es una de las percepciones del lector, uno de *sus* efectos, que es una percepción de un tercero, etcétera. Considerando este haz, o contemplando un mundo en el cual las percepciones ocurrieran de esa manera, ¿nos veríamos inclinados a suponer que todas ellas constituían una sola mente? Me parece que la respuesta es "no", pero hay que admitir que la suposición es tan rebuscada que difícilmente podemos saber cómo reaccionaríamos si se realizara. De todos modos, Hume está obligado a afirmar que si nuestras mentes siguieran siendo tal como ahora son, entonces *consideraríamos* tales haces como mentes individuales, ya que todos sus miembros están causalmente relacionados y la causalidad es una relación natural que propicia el paso de la mente a lo largo de la serie y que, de esa manera, nos lleva a pensar que el haz constituye una sola mente.

Sea lo que fuere lo que nos inclináramos a hacer en tan extrañas circunstancias, es claro que las percepciones no se dan

de esa manera en este mundo. De hecho no se dan de esa manera ni siquiera dentro de los haces que incuestionablemente suponemos que pertenecen a uno y el mismo individuo o que lo constituyen. Es decir, si observamos un haz de percepciones que efectivamente suponemos que pertenecen a una persona o una mente, no hallamos que es "un sistema de percepciones diferentes . . . que están enlazadas por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras" (p. 261).

Para que cada una de mis percepciones fuera tanto efecto de algunas de mis percepciones como causa de otras, cada una de mis percepciones tendría que pertenecer a una clase de percepciones cuyos miembros estuvieran constantemente unidos con miembros de las clases de percepciones a que pertenecieran su predecesor inmediato y su sucesor inmediato. Cualquier tramo de experiencia *ABCDEFGHIJKL* tendría que estar constituido de tal modo que, por ejemplo, *H* fuera causada por *G* (o por todas las percepciones anteriores incluyendo *G*). Y según la teoría de Hume ello implica que hay una conjunción constante entre percepciones de la índole de *G* (o de la de *ABCDEFG*) y percepciones de la índole de *H*. Únicamente si hubiera estas conjunciones llegaríamos a pensar que ambas percepciones están conectadas causalmente. Pero, de hecho, nuestra experiencia no muestra tales regularidades.[3] No es verdad que tengamos una experiencia de una determinada clase sólo cuando hemos tenido precisamente una experiencia de alguna otra clase determinada, o que las experiencias de la primera clase vayan seguidas siempre por experiencias de otra clase. Nuestra experiencia no muestra tales uniformidades. Y ésta es una muy buena cosa para quienes aprecian que la vida tenga novedades.

[3] Con "tales regularidades" me refiero a regularidades del tipo que Hume tiene en mente cuando explica los orígenes de nuestras creencias causales. No quiero decir que nuestra experiencia no exhibe en absoluto regularidad alguna. El propósito de la crítica fundamental a la explicación de Hume de nuestras creencias causales (esbozada arriba, en pp. 139-43), es mostrar que para cualquier trecho de experiencias *ABCDEFGH*. . ., por variado que sea, siempre habrá *algunas* clases, a las cuales pertenezcan, por ejemplo, *G* y *H*, de tal índole que a todo miembro de la primera clase le ha seguido un miembro de la segunda. Pero Hume necesita correlaciones que realmente produzcan una creencia en una conexión causal entre las dos clases.

Esto no quiere decir que no haya conexiones causales entre nuestras percepciones. Obviamente las hay. Hume ha establecido ya, por ejemplo, que toda idea simple que llega a la mente, llega sólo como resultado de una impresión, y la tesis que estoy planteando no lo niega. Una gran parte de su ciencia del hombre se dedica a encontrar otras explicaciones causales de por qué nuestras mentes están pobladas como lo están. Pero la causalidad que enlaza las impresiones y sus correspondientes ideas no es la clase de causalidad que puede ayudar a Hume a resolver el problema de cómo llegamos a atribuirnos identidad a nosotros mismos. Esas conexiones causales corren "verticalmente", por decirlo así, de la impresión hacia la idea, y luego quizá a otras ideas e impresiones. Lo que Hume necesita es una cadena causal que corra "horizontalmente", digamos, a lo largo de la serie entera de percepciones entrantes que adquirimos momento a momento. Eso es lo que, según mi argumento, no existe. Cuando tengo una impresión de un árbol puedo volver la cabeza y tener una impresión de un edificio, pero la primera impresión no es causa de la segunda.[4] La primera no pertenece a una clase de percepciones cada una de las cuales ha sido seguida por un miembro de la clase de percepciones a la que pertenece la segunda impresión. Nuestras impresiones de sensación no exhiben ninguna regularidad de ese tipo. Experiencias nuevas fluyen hacia nuestra conciencia independientemente de lo que esté ocurriendo en ella en ese momento, así que no es verdad que cada una de nuestras percepciones tenga como causa otras percepciones nuestras.

La posición de Hume respecto del origen de las impresiones de sensación es ambivalente. En este punto parece estar comprometido a decir que son causadas por las que las preceden en la mente de una persona. Si no fuera así, entonces no todas las percepciones que constituyen una mente singular pertenecerían a una cadena causal singular. Pero en el Libro I

[4] Por supuesto, la causa de la segunda percepción, o del "objeto" de esa segunda percepción, no es el "objeto" de la primera o aquello de que esta percepción es percepción. El árbol no causa la impresión del edificio ni causa el edificio. De manera que en cualquier explicación de la "relación natural" que Hume pudiera estar adoptando (véase arriba, nota 1), no es verdad que cada miembro de una serie de mis impresiones de sensación sostenga la relación natural de causalidad con su sucesor. De hecho, muy pocos están relacionados de ese modo.

del *Tratado* afirma que las impresiones de sensación surgen en el alma "de causas desconocidas" (p. 7), y que "su causa última es. . . perfectamente inexplicable por la razón humana" ya que "será siempre imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto o son producidas por el poder creativo de la mente o derivan del autor de nuestro ser" (p. 84). Ni siquiera considera la posibilidad de que sean causadas por otras impresiones de sensación.

En el Libro II expone la opinión más realista de que, puesto que "la mente, en sus percepciones, tiene que comenzar en algún lado. . . tiene que haber algunas impresiones que hagan su aparición en el alma sin introducción alguna", y de que ellas "dependen de causas físicas y naturales" (p. 275). Esto está más cerca de los hechos de la experiencia, pero implica que el conjunto de nuestras percepciones no constituye una cadena causal singular que luego nosotros consideramos como una mente singular debido al fácil paso de un miembro de la cadena a todo el resto.

Por supuesto, la experiencia humana *podría* haber sido diferente de como es. Podría haber sido más regular y uniforme, de manera que llegáramos fácilmente a pensar que cada uno de los diferentes miembros de la serie de nuestras percepciones era un efecto de los que vienen antes y una causa de los que vienen después. Ese mundo, por aburrido que fuera, nos facilitaría tal vez la obtención de la idea de un yo continuo e individual. O el mundo podría estar hecho de tal modo que todas nuestras percepciones fueran exactamente semejantes, y en este caso tal vez la semejanza bastaría. Pero el mundo no es así. La novedad y la falta de uniformidad que hallamos en nuestra vida interna hace difícil ver cómo la semejanza y la causalidad, a las que Hume apela, pueden bastar para explicar por qué llegamos a tener una idea de una mente individual o un yo que perdura en el tiempo. Por lo menos, la verdadera explicación tiene que ser más complicada de lo que Hume admite.

No es fácil decidir si Hume estaba plenamente consciente de estos defectos de su explicación. Poco después de haberla publicado, confesó que la encontraba "muy defectuosa", pero nunca dijo cuáles eran exactamente los defectos que pensaba que tenía. Se muestra insatisfecho particularmente de su explicación de "los principios que unen nuestras percepciones suce-

sivas en nuestro pensamiento o conciencia" y "nos hacen atribuirles una simplicidad y una identidad reales" (p. 635). Esos "principios", como vimos, son la semejanza y la causalidad, pero ¿por qué piensa Hume que no pueden explicar plenamente el origen de nuestra idea del yo? No es fácil responder.

El rechazo de su propia explicación se resume en el siguiente lamento:

> En suma, hay dos principios que no puedo hacer compatibles, aunque tampoco está en mi poder renunciar a ninguno de ellos; a saber, *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas*, y *que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones inhirieran en algo simple e individual, o bien si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en este punto. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico, y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. (p. 636)

¿Qué dificultad precisamente piensa Hume que es demasiado ardua para su entendimiento?

Podría parecer que se refiere a la dificultad de aferrarse a los dos principios que menciona y hacerlos compatibles. Pero esto no constituye dificultad alguna, ya que obviamente los dos principios no son incompatibles. De hecho, Hume los establece desde el inicio mismo y estos principios se encuentran en el núcleo de toda su filosofía. Hay ciertas oscuridades en la noción de Hume de "percepciones distintas",[5] pero por ella puede entenderse al menos que si dos percepciones son distintas entonces es posible que una ocurra sin la otra. Pero entonces no podría haber ninguna conexión real entre ellas, ya que si la hubiera sería imposible que una ocurriera sin la otra. Y si no hay entre ellas conexión real, la mente no puede percibirla. Así pues, los dos principios son perfectamente compatibles, tomados del modo en que Hume los entiende.

La dificultad a que se refiere tiene que consistir, pues, en que aferrarse a esos dos principios es incompatible con la posibilidad de brindar una explicación adecuada del origen de la

[5] Véase la discusión en el capítulo III, arriba, pp. 73-8.

idea de identidad personal; en que, de alguna manera, tales principios hacen imposible explicar lo que está tratando de explicar. Pero la razón de ello no es obvia. Hume no piensa que los mismos dos principios hagan imposible explicar el origen de la idea de causalidad —de hecho, constituyen una parte esencial de esta explicación. Puede decirse lo mismo respecto de la idea de la existencia continua y distinta. En este punto Hume cree que su explicación es "perfectamente convincente" (p. 210). Y en su explicación del origen de la idea de objetos externos no lamenta la ausencia de algo simple e individual en que pudieran inherir las cambiantes cualidades de una cosa. Así pues, Hume, aparentemente, piensa que hay una importante diferencia entre su explicación del origen de la idea del yo y las de otras ideas fundamentales, como la de causalidad y la de existencia continua y distinta.

Lo que afirma acerca de la idea del yo se ajusta a su estrategia general. Estrictamente hablando, no somos nada más que series o haces de percepciones. Esto implica que cada uno de nosotros no es una entidad invariable y continua que subsiste como una cosa idéntica a lo largo del curso entero de su vida. Sólo equivocadamente pensamos que poseemos tal existencia porque nos vemos llevados a confundir una especie de serie de percepciones con otra. Esta explicación es análoga a la que ofrece en relación con la causalidad y el mundo externo. Estrictamente hablando, las únicas relaciones objetivas que observamos entre las cosas son la contigüidad, la anterioridad y la conjunción constante, y adquirimos la idea de conexión necesaria sólo porque la mente o la imaginación se ve afectada de cierta manera por sus percepciones. De modo semejante, lo único que podemos observar son percepciones momentáneas y fugaces, y adquirimos la idea de cosas que subsisten independientemente de que sean percibidas sólo a consecuencia de un error que la mente o la imaginación se ve impulsada a cometer. Así pues, el plan de Hume en la ciencia del hombre consiste en apoyarse firmemente en las operaciones de aquello que llama imaginación. Invoca ciertos principios o disposiciones de la mente de acuerdo con los cuales nos vemos llevados a tener ciertas creencias y a comportarnos de cierta manera cuando la mente es afectada de un modo determinado. Nuestras nociones de algunas de las cosas que consideramos objetivas (por

ejemplo, conexiones necesarias entre los eventos, objetos subsistentes, etcétera) quedan así explicadas en términos de ficciones u operaciones de la mente. Por esta razón, lo que sucede en la mente es la clave del estudio de la naturaleza humana.

Podría decirse que esta táctica general, que aplicada a la causalidad y al mundo externo parece funcionar suficientemente bien, se vuelve menos practicable cuando se la aplica a nuestra idea de identidad personal. Se nos dice que la mente o la imaginación se ve llevada a creer equivocadamente que hay una mente subsistente e individual; esta creencia es realmente una *ilusión, puesto que no somos nada más que haces de percepciones*. Pero si la mente es sólo una ficción, podríamos perfectamente preguntar *qué* es lo que se ve llevado equivocadamente a creer que hay un yo individual y subsistente. No nos ayuda mucho decir que es "la mente" o "la imaginación", ya que estrictamente hablando no existe tal cosa; lo que hay es únicamente un haz de percepciones. Esta crítica resulta muy natural, y una vez planteada puede suponerse que se aplica igualmente a todo el resto de la teoría de Hume, incluyendo aquellas partes que parecían suficientemente convincentes.

Podría uno preguntarse *qué* es lo que se ve llevado a esperar un *B* cuando están dados un *A* y una conjunción constante entre *A*s y *B*s en el pasado. O bien, *qué* es lo que finge una existencia continua para resolver un conflicto en que se vería envuelto si no lo hiciera. De acuerdo con la teoría del yo de Hume, la cosa que comete todos estos errores, la que lleva a cabo estas transiciones, inferencias o ficciones, no es en sí misma nada más que una serie o un haz de percepciones. Y a muchos les ha parecido asombroso que un haz de percepciones pueda equivocarse, fingir o inferir algo. ¿Qué sentido puede tener esto?

Quizá no se ve con claridad que aquí hay en efecto una dificultad debido a la propensión de Hume a referirse a otras personas y no a sí mismo. Dice, por ejemplo, que:

> La identidad que le atribuimos a la mente del hombre es solamente una identidad ficticia. . . (p. 259)
> la identidad. . . es meramente una cualidad que nosotros atribuimos a [las diferentes percepciones] debido a la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. (p. 260)

Y plantea la cuestión de:

> si al pronunciarnos respecto de la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o sólo sentimos un enlace entre las ideas que de ellas nos formamos. (p. 259)

Y todo esto está expresado en tercera persona. Se refiere al hecho de que le atribuimos una identidad ficticia a la mente de otro.

Pero cada uno de nosotros es también solamente un haz de percepciones, de modo que nuestras atribuciones de identidad a nosotros mismos tienen que ser también erróneas o ficticias. Cuando formulamos estas mismas observaciones en primera persona, se hace más patente la anomalía que muchos han sentido en la teoría de Hume.[6]

> La identidad que *yo* me atribuyo a mí mismo es solamente una identidad ficticia.
> La identidad. . . es meramente una cualidad que *yo* le atribuyo a *mis* diferentes percepciones debido a la unión de sus ideas en la imaginación cuando *yo* reflexiono sobre ellas.
> si al pronunciarme respecto de *mi propia* identidad, observo *yo* algún enlace real entre *mis* percepciones, o solamente siento, *yo,* un enlace entre las ideas que de ellas *me* formo.

¿Qué es, de acuerdo con Hume, el *yo* que atribuye identidad, que no puede observar un enlace real entre percepciones diferentes o que reflexiona sobre ciertas ideas? ¿Resulta plausible —en la medida que se quiera— su teoría de que no somos más que haces de percepciones, solamente porque no formulo esta embarazosa pregunta acerca de mi propia identidad, la cual, cuando se refiere a otras personas, parece tan fácil de contestar dentro de los mismos lineamientos humeanos?

[6] Passmore (1), pp. 81-2, apunta brevemente las peculiaridades de transportar la teoría de Hume sobre el carácter "ficticio" de la idea del yo, del modelo de la tercera persona al de la primera persona. La asimetría entre ambos casos en relación con la memoria se discute en Shoemaker (1), pp. 152-9.

¿Qué sucede con la mente o la imaginación cuando también ella se convierte en una ficción?

Vale la pena que nos adentremos en esta queja un tanto vaga; ello pondrá de manifiesto algunos puntos importantes de la teoría de la idea del yo de Hume. La objeción podría tomar la forma de afirmar que la teoría de Hume es defectuosa porque se ve comprometida a sostener que un haz de percepciones puede atribuir identidad a las cosas, puede reflexionar sobre ciertas ideas, puede inferir una de otra —en suma, puede llevar a cabo todos los "actos mentales" en que tan sólidamente se apoya la explicación de Hume. ¿Cómo es posible que un mero haz de percepciones lleve a cabo un acto mental? Un haz existe cuando sus miembros individuales existen, y esto es todo lo que aquí encontramos. El haz mismo no *hace* nada.

Creo que la objeción, planteada de esta forma, no representa un serio problema para Hume. Creer, sentir, reflexionar, atribuir identidad a algo —en suma, llevar a cabo todos aquellos "actos mentales"—, consiste, precisamente, en que una cierta percepción ocurre en la mente. La "actividad" de la mente no consiste en nada más que en el hecho de que en ella se dan percepciones. Por lo tanto, si yo soy un haz de percepciones, entonces el hecho de que yo piense *p* consiste, precisamente, en que el pensamiento de *p* ocurre como un miembro del haz que yo soy. Para Hume, una creencia no es más que una idea vívida. Así, por ejemplo, cuando confundo el conjunto de percepciones *AAAAABBBAAAA* con otro conjunto de percepciones *AAAAAAAAA*, simplemente se da en la mente la idea vívida o la creencia (que de hecho es falsa) de que el segundo conjunto es exactamente semejante al primero. Si tengo tal creencia, ésta tiene que ocurrir como una parte de mi biografía; pero ocurrir como parte de mi biografía consiste, precisamente, en ser un miembro del haz que yo soy. Podría darse el mismo tipo de explicación respecto de todos los "actos mentales" que Hume menciona. Desde luego, suena extraño *decir* que "un haz de percepciones confunde algunas de sus percepciones con otras", pero esto es, cuando mucho, una mera impropiedad de la expresión. Cuando se lo entiende rectamente, lo que se ha dicho es perfectamente inteligible, y de la extrañeza que causa cierta construcción lingüística no se sigue nada relativo a la incoherencia de la teoría de Hume.

Hemos visto que Hume busca un sólido apoyo en lo que llama "principios" o disposiciones de la mente. De hecho, la búsqueda de los modos de operación fundamentales de la mente es el punto principal de la ciencia del hombre. Esto tampoco es incompatible con la teoría del yo de Hume. Si, estrictamente hablando, la mente no es más que un haz de percepciones, entonces las afirmaciones acerca de las operaciones o las disposiciones de la mente han de entenderse como afirmaciones condicionales que hablan sobre lo que aparece en la mente *si* ciertas otras cosas aparecen en ella. Decir que todos nosotros estamos inclinados o dispuestos a confundir una serie interrumpida de percepciones con una serie semejante pero ininterrumpida, equivale a decir que siempre que una serie ininterrumpida de percepciones ocurre en la mente de alguien, y luego una serie semejante, pero interrumpida, ocurre en ella, esa mente o haz contendrá también la idea vívida o la creencia de que la segunda serie es exactamente semejante a la primera. Para ello no se requiere que la mente misma sea otra cosa que un haz de percepciones actuales. Afirmar que tiene diversas disposiciones equivale exactamente a afirmar que determinados enunciados condicionales son válidos respecto del modo como las percepciones ocurren en él. Lo cual no niega, tampoco, que haya alguna explicación categórica, no condicional, de la validez de dichos enunciados condicionales. Aunque Hume no pretende tener conocimiento alguno de tal explicación, ésta es perfectamente compatible con el hecho de que la mente no sea más que un haz de percepciones actuales. Bien podría decir que la *razón* de que las mentes sean como son es algo que simplemente no conocemos, y que es insensato construir especulaciones infundadas al respecto.

Pero hay todavía un problema. La preocupación original quedó expresada en esta pregunta: "Cuando confundo un conjunto de percepciones con otro, *¿qué es* lo que los confunde?"; y la respuesta de Hume, con las especificaciones ya apuntadas, es: "un haz de percepciones". Incluso si esta respuesta fuera válida, no puede ser suficiente. Llamemos haces "personales" a los haces de percepciones que consideramos mentes o personas. Entonces, a pesar de que yo no sea nada más que un haz "personal" de percepciones, no es posible decir que lo único que sucede cuando yo, por ejemplo, creo que *p*, es que la idea vívida

o la creencia de *p* ocurre en un haz "personal" de percepciones o en otro. Tiene que ocurrir en un cierto haz determinado, a saber, en el haz que yo soy, para que constituya *mi* creencia de *p*, y puesto que hay en la existencia por lo menos dos mentes o personas, no cualquier haz "personal" es el haz que yo soy.

Creemos que hay muchas mentes o personas distintas, y generalmente, en los asuntos ordinarios de la vida, no tenemos dificultad alguna para distinguirlas. Ya que éste es nuestro modo de pensar sobre las mentes o las personas, Hume debería poder explicar por qué y cómo llegamos a él. De hecho, sin embargo, no dice nada al respecto. El problema de cómo distinguimos de hecho una persona de otra, o el de cómo identificamos a esta persona como la misma que vimos ayer, es central en una explicación de la identidad personal.[7] Suele plantearse la siguiente pregunta: "¿Qué criterio empleamos para identificar a una persona, a lo largo de un cierto periodo de tiempo, como una y la misma?"; y normalmente se entiende que ésta significa: "¿Cuáles son las condiciones observables cuyo cumplimiento implica lógicamente que ésta es la misma persona que aquélla?" Hume sostiene, como vimos, que tales condiciones no existen.[8] No hay ninguna relación o conexión objetiva que enlace las percepciones en una mente, aunque hay multitud de percepciones constantemente cambiantes que llegamos a considerar que constituyen mentes o personas a causa de la operación de diversos principios de la imaginación. Por tanto, no hay ninguna conexión o relación, y *a fortiori* ninguna conexión o relación observable, a partir de cuya presencia en un conjunto de percepciones pudiéramos inferir que éste constituye una persona. La idea misma de una mente o persona sin-

[7] Para algunas discusiones recientes en que el problema de la individuación juega un papel prominente, véase, por ejemplo, Penelhum (1), Williams (1) y (3), Quinton (1), Pears (1), Shoemaker (1) y (2).

[8] Una de las razones por las cuales el tratamiento de Hume de la identidad personal está tan lejos de nuestro actual modo de pensar acerca de ella y de nuestro modo de identificar a las personas corpóreas, es que deja fuera los cuerpos y sólo se refiere a las percepciones "internas y perecederas" que de acuerdo con él constituyen una persona o una mente. Pero ni siquiera entre estas mismas percepciones hay relaciones o conexiones que constituyan condiciones suficientes para la identidad de un yo a través del tiempo. La identidad misma (como vimos arriba, pp. 153-5) es una "ficción de la imaginación".

gular, idéntica, es una "ficción de la imaginación".

Una vez que contamos con esa idea "ficticia", podemos conceder o rehusar su aplicación a diversos fragmentos de nuestra experiencia, pero Hume no nos dice nada acerca de cómo y cuándo lo hacemos realmente. Esto bien podría ser un serio defecto o un hueco de su explicación; pero incluso si hubiera intentado subsanarlo no habría especificado un conjunto de condiciones de aplicación cuyo cumplimiento implicara lógicamente que una persona singular está presente o que es idéntica a una persona observada con anterioridad. Hume no trata de dar un "análisis" del concepto de identidad personal, en el sentido de una equivalencia lógica iluminadora o un sinónimo de "*A* es la misma persona que *B*". He intentado señalar que Hume no se dedicó realmente a esa tarea en ninguna parte de su ciencia del hombre. En el caso de la causalidad, por ejemplo, no halla de ninguna manera las condiciones respecto de las cuales pudiera afirmarse, sin circularidad, que son tanto lógicamente necesarias como suficientes para que valga la verdad de "*A* causó *B*". Hume busca los rasgos de nuestra experiencia que nos llevan a obtener la idea de causalidad y a aplicarla en los casos particulares en que la aplicamos. El vacío que hay entre los rasgos objetivos de nuestra experiencia y lo que en realidad le atribuimos lo llenan principios contingentes de la mente. Nosotros le atribuimos algo al mundo sobre la base de aquello que encontramos en nuestra experiencia, pero lo que encontramos en la experiencia no agota nunca lo que de ese modo le atribuimos. Puesto que en las relaciones entre los objetos no encontramos necesidad alguna, no podría nunca lo que en el mundo es verdaderamente objetivo agotar lo que le atribuimos cuando afirmamos que hay conexiones necesarias, a pesar de que afirmamos que hay conexiones necesarias sólo *a causa* de que ciertos rasgos objetivos se presentan. Así pues, para Hume no hay en modo alguno condiciones objetivas para aplicar el concepto de "conexión necesaria", condiciones cuyo cumplimiento implicara lógicamente que un evento está enlazado necesariamente con otro. Y lo mismo puede decirse respecto de la idea de la identidad personal.

Hume no considera que éste sea un defecto de su teoría de la conexión necesaria —o de la de la identidad personal. No es el "análisis" de la noción lo que lo deja insatisfecho; Hume no

ofrece ningún análisis. Sus "esperanzas se desvanecen" sólo cuando intenta "explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia" (p. 636). Esta formulación de la dificultad es ambigua. Podría significar que Hume no tiene esperanza de explicar lo que en realidad enlaza nuestras sucesivas percepciones en una mente o conciencia —lo que en realidad las vincula para conformar una mente. O bien podría significar que no tiene esperanza de explicar cuáles son los rasgos de nuestras percepciones y los principios de la mente que se combinan para producir en nosotros el pensamiento o la creencia de que somos mentes individuales —qué es lo que vincula las percepciones sucesivas *en nuestro pensamiento* o qué nos hace *pensarlas* como vinculadas. *Estas dos interpretaciones son obviamente diferentes.*[9]

Quizá la primera lectura concuerde mejor con la concesión de Hume de que: "Si nuestras percepciones... inhirieran en algo simple e individual... no habría dificultad alguna en este punto." Si hubiera algo que fuera una substancia simple en la cual inhirieran las percepciones, entonces éstas se encontrarían realmente unidas en una cosa. Pero quizá la segunda lectura puede darle más sentido a la otra concesión, según la cual "si la mente percibiera alguna conexión real entre [las percepciones], no habría dificultad alguna en este punto", pues el hecho de que la mente *percibiera* una conexión real entre las percepciones sería un requisito para que nosotros llegáramos a *pensarlas* como vinculadas; no tendríamos, en cambio, que percibir una conexión para que las percepciones *estuvieran* realmente vinculadas.

Si, como quiere la primera interpretación, Hume lamentara su fracaso en encontrar algo que en realidad vinculara las percepciones en una mente, y mantuviera tal vez abierta la posibilidad de hallar alguna solución para este problema en el futuro, tendría que rechazar su idea básica de que "son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente". Tendría

[9] La misma ambigüedad se presenta en la página anterior del *Tratado*, donde Hume reconoce la inadecuación de su concepción "en el momento en que paso a explicar el principio de conexión, que enlaza [nuestras percepciones] entre sí, y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad reales", ya que "forman un todo sólo por estar conectadas entre sí" y "el entendimiento humano no puede descubrir conexión alguna entre existencias distintas" (p. 635).

que ser desechada la misma teoría del haz. Esta interpretación implicaría también que a Hume le preocupa una cuestión distinta de aquella que parece plantear, y que él mismo afirma plantear, acerca del origen de nuestra idea del yo. Incluso si todas las percepciones pertenecientes a una mente singular inhirieran en una substancia simple, ello por sí solo no explicaría cómo inicialmente *obtenemos la idea* de una mente o yo. Necesitaríamos todavía una explicación de cómo ciertos rasgos de nuestra experiencia se combinan con ciertos principios fundamentales de la mente para proporcionarnos esa idea.

Por lo tanto, parece más coherente con el propósito teórico general de Hume dentro de la ciencia del hombre entender su lamento de acuerdo con la segunda interpretación. Según ésta, Hume desespera de poder explicar cómo llegamos a poseer la idea del yo o qué nos hace *pensar* que ciertos haces de percepciones constituyen yoes continuos. El problema surge para él sólo después de haber establecido que "nosotros únicamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento a pasar de un objeto a otro", y por ende que "el pensamiento encuentra solo la identidad personal cuando reflexiona sobre el curso de percepciones pasadas que componen una mente" (p. 635). Pero ¿cuáles son los aspectos de la explicación genética de cómo el pensamiento "encuentra", solo, la identidad personal, con los cuales Hume se muestra insatisfecho? Volvemos a nuestra dificultad original. ¿Reconoce Hume que, como he insinuado, dada la naturaleza de nuestra experiencia, las relaciones naturales de semejanza y causalidad no son en realidad suficientes para realizar la labor que se pide de ellas? Parece improbable: eso fácilmente podría haberse dicho e ilustrado. La expresión de su insatisfacción revela más bien la profunda sensación de un conflicto u obstáculo en el núcleo mismo de las cosas —como si hubiera algo dentro de la misma teoría de las ideas que hiciera imposible la tarea humeana de explicar el origen de todas nuestras ideas fundamentales. Aquí se siente quizá que lo que parecía trabajar tan bien en los casos de las ideas de causalidad y de la existencia continua y distinta de objetos, se desploma en el de la idea de identidad personal. ¿Cuál es la dolencia que Hume expresa tan débilmente pero que tan poderosamente siente? Esta cuestión no puede en verdad formularse sobre la base de ningún texto.

Una sugerencia digna de atención es la que consiste en afirmar que Hume no solamente siente una deficiencia en su explicación del origen de la idea del yo, sino también una cierta circularidad viciosa en el esquema integral de la ciencia del hombre.[10] Supóngase que, contra lo que he afirmado, pudiera de hecho descubrirse que todas las percepciones de una persona están enlazadas por relaciones de causa y efecto, de tal modo que pudiera creerse que cada una de mis percepciones era un efecto de las precedentes y una causa de las subsecuentes. Podría sostenerse que aun en este caso la teoría de Hume no podría explicar el origen de la idea del yo. De acuerdo con esta teoría, adquirimos la idea del yo porque la mente "se desliza fácilmente" a lo largo de una serie de percepciones que supone causalmente vinculadas, y de este modo considera que la serie es "una visión continua del mismo objeto". Pero para que alguien obtenga la idea de que ciertas percepciones están causalmente enlazadas tiene que haber observado una conjunción constante entre dos clases de percepciones. En otras palabras, tienen que haber aparecido constantemente unidas *en la mente de esa persona* percepciones de las dos clases diferentes. Si todas las percepciones de la clase *A* fueran seguidas por percepciones de la clase *B*, pero no en la mente de una persona singular, entonces nadie llegaría a creer que las *A*s causan las *B*s o que esta *A* fue causa de esta *B*. Nadie tendría presentes los "datos" apropiados con los cuales adquirir la creencia.

Esto muestra que la explicación de cómo una persona llega a creer que ciertas percepciones están causalmente enlazadas, advirtiendo conjunciones constantes en su propia mente, utiliza, fundamentalmente, la noción de un yo o una mente, mientras que la explicación de cómo una persona llega a creer que ciertas percepciones están unidas en una mente, considerando que esas percepciones están enlazadas causalmente, utiliza, fundamentalmente, la noción de causalidad. Para expli-

[10] Aquí y en lo que sigue estoy en deuda con un artículo inédito sobre la teoría de la identidad personal de Hume, de Paul Grice y John Haugeland, y con las discusiones que he sostenido con ellos acerca de su sugerencia. No estoy totalmente seguro en qué momento preciso comienza mi interpretación acerca de los temores de Hume a separarse de la de ellos. Trato de mostrar (pp. 200-5) que Hume puede eludir el cargo de circularidad que aquí planteo.

car la idea de causalidad se apela a la identidad personal; y para explicar la idea de identidad personal se apela a la causalidad. Así pues, podría sostenerse, hay una cierta circularidad en la ciencia del hombre de Hume. En tanto que nos concentramos solamente en la explicación de la idea de causalidad, todo parece estar en orden; pero esto se debe únicamente a que estamos presuponiendo subrepticiamente la noción anterior de un yo o mente singular.

Esta argumentación podría también concentrarse en los principios, tendencias o disposiciones que Hume considera fundamentales en la naturaleza humana. Afirmé que los enunciados relativos a tales disposiciones podrían ser fácilmente interpretados como enunciados condicionales acerca de la aparición de ciertos tipos de percepciones en la mente bajo ciertas circunstancias. Pero ahora resulta claro que estos enunciados condicionales tienen que utilizar, de modo fundamental, la noción de una mente. Según la concepción de Hume, constituye una verdad general la que afirma que, si en una mente particular ha aparecido una conjunción constante entre percepciones *A* y percepciones *B*, y luego además ocurre en esa mente una percepción *A*, entonces ocurrirá en esa mente también una ulterior percepción *B*. Éste es un principio que su ciencia del hombre necesita. Para explicar cómo obtenemos la idea de causalidad, por ejemplo, no es suficiente simplemente mostrar que siempre que ha habido una conjunción constante entre percepciones *A* y percepciones *B* y tiene lugar una percepción *A*, entonces tendrá lugar una ulterior percepción *B*. Esto bien podría ser verdad, pero si las diferentes percepciones han ocurrido en mentes diferentes, la verdad de aquel enunciado condicional no podría contribuir a explicar cómo alguien adquiere la idea de causalidad. No habría nadie ante el cual se presentaran todos esos "datos". Ésta es otra manera de poner de manifiesto el hecho de que la idea de un yo o mente es central en la ciencia del hombre de Hume y no es posible erradicarla. Dicha ciencia necesita absolutamente una noción previa de un yo o mente en la cual "operen" los principios o disposiciones fundamentales de la naturaleza humana.[11]

[11] Acaso es algo así lo que Passmore tiene en mente cuando escribe:

Pues si lo único que sucede es que una serie de percepciones muy semejantes (o ligadas causalmente) se suceden una a otra, no hay

Ahora bien, no hay duda de que Hume, en su teorizar acerca del hombre, utiliza de un modo fundamental tanto la idea de causalidad como la idea de una mente singular. Y cada una de estas ideas desempeña un papel central en su explicación del origen de la otra. Pero de aquí no se sigue que a causa de ello su teoría esté envuelta en un círculo vicioso. No se sigue que los sujetos humanos a que se refiere la teoría de Hume tengan que poseer ellos mismos la idea de causalidad para obtener la idea de una mente singular, o que tengan que tener la idea de una mente singular para obtener la idea de causalidad. Ello *destruiría* el poder explicativo de una teoría genética; pero la teoría de Hume no se ve comprometida a conceder consecuencia alguna de tal índole. Y cabe esperar razonablemente que Hume lo haya advertido.

Ya he afirmado que no hay nada ilegítimo en el intento de hallar la causa de la idea de causalidad en las mentes de la gente. Es precisamente un intento de explicar causalmente cómo y por qué surge la idea de causalidad en las mentes de la gente que originalmente carecen de ella. Están ellas expuestas a ciertos "datos" y, a consecuencia de ello, aparece en ellas, en esas mentes, una idea nueva que no se encontraba ahí anteriormente. Y tampoco tienen que tener la idea de un yo o de una mente para adquirir la idea de causalidad. Las conjunciones constantes observadas que producen en una persona la idea de causalidad, tienen que tener lugar todas ellas, como hemos visto, en la mente de esa persona, pero según la concepción de Hume esa persona misma no tiene que pensar que *tienen lugar en su mente* para que de hecho tengan lugar en su mente. La persona no necesita tener ninguna idea de la mente en absoluto para verse "expuesta a los datos" que dan lugar a la idea de causalidad. Si las conjunciones constantes apropiadas entre diferentes clases de percepciones tienen lugar de hecho en la única serie de percepciones de que una persona tiene de hecho conciencia, entonces esa persona obtendrá la idea de causalidad. Y si su

manera posible de que esta serie pueda generar por sí misma la ficción de la identidad personal. Esta serie tampoco podría, una vez generada la ficción, descubrir su carácter ficticio. Tanto la ficción original como el descubrimiento de que constituye una ficción, sólo son posibles si desde el inicio hay algo que resulta engañado y que, luego, después de una reconsideración, puede descubrir que fue engañado por una serie de percepciones semejantes. (Passmore (I). pp. 82-3)

pensamiento "se desliza fácilmente" a lo largo de esa serie de percepciones a causa de las conexiones causales que cree que hay entre ellas, entonces obtendrá la idea de sí mismo como una mente. Pero no necesita tener primero la idea de un yo o una mente para obtener la idea de causalidad. Basta el hecho de que los "datos" acudan tal como acuden, a saber, todos ellos dentro del alcance de su propia experiencia, sin que tenga que pensar que los "datos" acuden de esa manera.

Aun cuando esta réplica defiende a Hume con éxito contra el cargo de circularidad, deja sin respuesta la más importante cuestión relativa al yo o a la autoconciencia, y me parece verosímil afirmar que Hume, en el Apéndice, se da cuenta oscuramente de su incapacidad para decir algo al respecto. No es solamente que no pueda pensar en la respuesta correcta, sino que la teoría de las ideas y sus consecuencias hacen imposible una respuesta.

He presentado la manera como Hume puede eludir el cargo inicial de que hay una circularidad en sus explicaciones del origen de las ideas de causalidad y de identidad personal, apelando al hecho innegable de que los únicos "datos" a que una persona tiene acceso para la formación de sus ideas y sus creencias son sus propias percepciones. Hume tiene que considerar esto simplemente como un hecho básico relativo a las percepciones —es lo que permite que una persona esté influida por diversos acontecimientos de su propia mente sin tener que poseer desde un principio la idea de su propia mente. Pero aunque el hecho parece innegable, Hume no tiene modo de explicarlo. Por supuesto, él mismo posee la idea de una mente singular, de tal modo que puede *asentar* el hecho a partir del cual se desarrolla su teoría explicativa, pero no puede explicar cómo o por qué se sostiene el hecho mismo. No puede explicar cómo o por qué se presentan del modo como se presentan los "datos" con los cuales se construye la idea de identidad personal. Y si esos datos no se presentaran de ese modo, su explicación se derrumbaría. Este tema es evasivo, y creo que lo único que puedo hacer es indicar a grandes rasgos lo que tengo en mente.

Supongamos que el mundo estuviera constituido de tal modo que, como diríamos ahora, todas las percepciones existentes tuvieran lugar dentro de una sola mente. Supongamos que sólo existiera una persona. Según la teoría de Hume, esa

persona sería simplemente una serie de percepciones. Si esta serie de percepciones exhibiera las regularidades apropiadas, entonces, de acuerdo con la teoría de la causalidad de Hume, la serie llegaría eventualmente a contener una idea de conexión necesaria. En el momento en que tuviera lugar en ella una percepción "reflexiva" de todas las percepciones ya ocurridas, entonces, conforme a la teoría de Hume de la identidad personal, esa serie llegaría a contener una idea de una mente singular y continua. La idea de una mente singular se derivaría de una "inspección" de las percepciones pasadas, y esa inspección abarcaría todas las percepciones que ha habido. No hay en ello circularidad alguna.

Pero supóngase ahora que, como es en realidad el caso, hay muchas mentes diferentes independientes las unas de las otras, y que, de ese modo, no todas las percepciones que hay caen dentro del alcance de la experiencia de una mente singular. Las inspecciones de percepciones pasadas no se extenderían a todas las percepciones que ha habido. ¿Cómo entonces podría surgir de ahí una idea de una mente singular y continua? Esa idea no podría derivarse de una inspección de todas las percepciones que existen, puesto que no existen inspecciones de esa índole. E incluso si las hubiera, no servirían de nada, ya que el conjunto de todas las percepciones que existen no exhibe las regularidades apropiadas. Si todas las percepciones existentes exhibieran las regularidades apropiadas, y estuvieran todas ellas expuestas a una inspección singular, habríamos vuelto al mundo en que sólo hay una mente. Así pues, en el mundo tal como es, una idea no solipsista de una mente sólo podría derivarse de una inspección de algunas percepciones, y no de una inspección de todas. Para que una persona pueda verse a sí misma como una mente entre otras, su experiencia tiene que restringirse solamente a un subconjunto de todas las percepciones que ocurren. Pero ¿a cuál?

Obviamente, no nos serviría de nada decir que Jiménez podría obtener originalmente la idea de una mente percatándose de las semejanzas y las conexiones causales entre todas las percepciones de Sánchez, por ejemplo, ya que para hacerlo tendría que "tener presentes" de alguna manera las percepciones de Sánchez, e incluso si ello fuera posible se necesitaría que tuviera algún modo de seleccionar, entre todas las percepciones que tiene presentes, la serie de percepciones que identi-

fica como la de Sánchez. Y en ese caso necesitaría una noción anterior de un yo o mente para obtener los "datos" que necesita para adquirir esa idea originalmente. Se vería envuelto en un auténtico círculo a menos que las percepciones de Sánchez fueran las *únicas* que tuviera presentes. Y en ese caso Jiménez *sería* Sánchez. De modo que si Jiménez, o cualquiera, puede obtener la idea un yo o una mente, tiene que obtenerla de su propio caso.

Si Jiménez necesita una noción previa de un yo o mente para obtener la idea de un yo o mente al advertir ciertos rasgos de las percepciones *de Sánchez*, ¿por qué no necesitaría esa previa noción del yo o mente para obtener esa idea advirtiendo ciertos rasgos de sus propias percepciones? La razón es que, si Jiménez tratara de utilizar las percepciones de Sánchez como sus "datos" necesitaría algún modo de seleccionar las percepciones de Sánchez entre todas las percepciones que hay, y necesitaría por tanto la idea de la persona o mente que es Sánchez; pero si sólo utiliza sus propias percepciones como "datos" no necesita ninguna idea previa *siempre y cuando* sus propias percepciones sean de hecho las únicas que tiene presentes. Entre todas las percepciones que hay, su mirada reflexiva tiene que restringirse a una cierta serie, y si esa serie exhibe de hecho ciertos rasgos, eventualmente tendrá lugar en esa serie una idea de una mente singular y continua. Y cuando esa idea se aplica a los miembros anteriores de la serie, entonces Jiménez llega a tener la creencia de que él es una mente singular con una historia continua.

Resulta, por lo tanto, claro que la explicación de Hume sobre el origen de la idea del yo o la mente no es necesariamente defectuosa por el hecho de que no logre explicar cómo una cierta idea surge de ciertos "datos", sino porque deja por completo en la ininteligibilidad y en el misterio el hecho de que esos "datos" se presenten de esa manera. Cuando llevamos la investigación a este nivel, hallamos que aquí se considera simplemente como un hecho dado, característico del universo de percepciones, el que el alcance de la mirada reflexiva de cualquiera de ellas no se extienda a todo el resto.[12] Y sólo por-

[12] David Pears ha localizado las dificultades que enfrenta Hume en el Apéndice, en su inhabilidad para explicar ciertas "peculiaridades de la posesión de

que la propia mirada está de ese modo restringida a un cierto subconjunto de todas las percepciones que hay, es posible que una persona obtenga una idea de sí misma.

Pero ¿por qué nuestra mirada está restringida de ese modo? ¿Qué es lo que da razón del hecho de que no sea posible inspeccionar de la misma manera *todas* las percepciones que hay? Parecería que la propia mirada sólo pudiera estar restringida a un cierto subconjunto de percepciones (a una cierta serie), sin circularidad, si las percepciones ocurrieran de hecho sólo *como* miembros de series particulares —como si se dieran ya enlazadas en haces, por decirlo así—, de tal modo que ninguno de los miembros de una serie particular pudiera ser percepción de alguna percepción ajena a la serie. Pero ¿cómo podría ocurrir tal cosa, según la teoría de Hume? Para él todas las percepciones son existencias distintas, y así, cada una de ellas puede existir independientemente de todas las demás e independientemente del resto del universo. Considerada en sí misma, no se encuentra nada en ninguna percepción que implique la existencia de alguna otra percepción o de alguna otra cosa cualquiera, y, así, no hay en ninguna percepción ningún rasgo intrínseco que pudiera vincularla con alguna serie determinada y no con otra. Así pues, ¿por qué se presentan las percepciones, por así decirlo, en haces discretos y separados? No parece haber, para Hume, manera alguna de explicar este hecho básico propio de las percepciones, a pesar de que en él descansa su explicación genética del origen de la idea del yo. "Habiendo así desligado todas nuestras percepciones particulares" de cada una de las otras y de todo lo demás, cuando procede "a

objetos mentales" que "tienen que recibir acomodo en cualquier teoría viable de la identidad personal" (Pears (6), p. 216).

Ciertamente, la posesión está de algún modo en el centro del problema de Hume, pero la peculiaridad de la posesión en que Pears pone la atención es el hecho de que una de mis impresiones sensoriales no podría haber sido una de las tuyas y no podría haber existido por sí misma. Cree que Hume en el Apéndice lamenta su inhabilidad para explicar ese hecho debido al alto grado de "independencia" que concede a las impresiones, según la analogía con los átomos físicos. Pero el grado de "independencia" que Hume concede a las impresiones es en realidad tan elevado que se ve llevado a negar el supuesto hecho de que una percepción particular mía no podría haber pertenecido a algún otro o no podría haber existido por sí misma (pp. 207-8, 235).

explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuirles una simplicidad y una identidad reales", encuentra que su explicación es "muy defectuosa" (p. 635).

Si Hume advirtiera que se apoya, como he indicado, en un "hecho" inexplicable propio de las percepciones, sería natural que expresara su perplejidad diciendo: "Si nuestras percepciones inhirieran en algo simple e individual, o bien si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna en este punto". De ahí la plausibilidad de la primera interpretación de la expresión que hace Hume de su dificultad. Si hubiera cosas tales como substancias simples espirituales, a las que por necesidad pertenecieran las percepciones, o bien si hubiera conexiones "reales" o necesarias entre ciertas percepciones, entonces quizá eso explicaría por qué el campo visual de una determinada percepción reflexiva se restringe a un cierto subconjunto de todas las percepciones que hay. Cada uno de nosotros tendría presentes sólo las percepciones que inhirieran en una substancia espiritual particular, o bien las que estuvieran necesariamente conectadas con nuestra percepción presente. Las percepciones se presentarían realmente en haces separados y discretos, de modo que nos resultaría imposible mirar por encima de la cerca el dominio de nuestro vecino. No es que necesitáramos una idea de substancia o de conexión "real" para obtener la idea del yo, y tampoco que si las percepciones inhirieran en substancias o estuvieran necesariamente conectadas con ciertas otras *obtendríamos* inevitablemente, por ese solo hecho, la idea del yo; es que, en vez de ello, si las percepciones inhirieran en substancias o estuvieran necesariamente conectadas con ciertas otras, se explicaría por qué las percepciones se presentan tal como lo hacen, por qué en el presente estado de cosas sólo un subconjunto de todas las percepciones está abierto a la mirada reflexiva de una persona singular. En suma, ello explicaría por qué los "datos" son de hecho como tienen que ser para que tenga éxito una explicación del origen de la idea del yo de la índole de la de Hume. Pero para Hume la teoría de las ideas implica la imposibilidad de que una percepción inhiera en una substancia y de que existan conexiones "reales" o demostrables entre las percepciones. De ahí el patetismo de su lamentación.

Esta sugerencia explicaría también por qué Hume se duele de no tener al alcance una substancia simple o conexiones

reales entre las percepciones cuando se dedica a explicar la identidad personal, y sin embargo no exprese una queja paralela en el caso de la existencia continua y distinta de objetos o en el de la causalidad. En estos casos la teoría de la "proyección" delineada anteriormente funciona bastante bien. No es necesario que las percepciones o alguna otra cosa inhieran en una "substancia material" para que llegue yo a pensar que el mundo contiene objetos que existen de modo independiente. En cuanto mi experiencia exhiba ciertos rasgos la mente adquirirá esa idea "ficticia" y luego la "desplegará" sobre el mundo. No se requiere tampoco ninguna conexión objetiva entre las percepciones o entre los objetos para que yo llegue a pensar que las cosas están causalmente enlazadas unas con otras. En cuanto mi experiencia exhiba ciertas regularidades llegaré a tener también esa idea "ficticia". En ambas explicaciones se da por supuesta la noción de "mi experiencia". Y si ésta se da por supuesta, también la explicación de Hume del origen de la idea del yo o de la mente se desenvuelve aceptablemente. Pero darla por supuesta es asumir que el alcance de la propia experiencia no se extiende a todas las percepciones que hay, y éste es el hecho inexplicable del que depende la explicación de Hume. Afirmar que este hecho es para Hume "inexplicable" equivale a decir que no es consistente con la teoría de las ideas, la cual constituye, según supone Hume, la única manera de dar sentido a los fenómenos psicológicos.

No quiero decir con ello que Hume haya estado cerca alguna vez de abandonar la teoría de las ideas. Pero bien puede haber sido que en el Apéndice al *Tratado* reconociera a medias algo que de hecho constituye una deficiencia fatal de esa teoría tal como él la entiende. Si la ocurrencia de "actos" o eventos mentales no consiste más que en el hecho de que en la mente se hallan presentes ciertos objetos llamados "percepciones", pero no hay ninguna conexión o relación inteligible entre una determinada percepción y una mente determinada, entonces la teoría tiene que tratar las percepciones como algo completamente desprendido de las "mentes" o los "sujetos" que las tienen. Todas las percepciones están "sueltas", "flotantes", y son independientes de todo lo demás y, por ende, según la concepción de Hume, independientes de todas las mentes. Pero los fenómenos psicológicos o de pensamiento generalmente exigen

que haya *alguien* que piense algo, o alguien que se encuentre en algún estado psicológico. Poner el énfasis exclusivamente en el "objeto" mental —en lo que es pensado o sentido, y no en el sujeto "en" el cual esos "objetos" existen—, como hace la teoría de las ideas, tiene que conducir inevitablemente a la deformación o al misterio. Y en su tratamiento de la identidad personal Hume lleva la teoría de las ideas hasta la orilla de ese abismo y descubre que sólo las inaceptables nociones de substancias o de una conexión real entre las percepciones lo salvarían. Sólo hay que dar un paso más para volver a la idea kantiana de que tiene que haber algo en las percepciones o las representaciones —nos percatemos o no de ello— que les confiera la pertenencia a un yo o un sujeto particular, así sea sólo la exigencia aparentemente débil de que uno pueda pensar que esas representaciones le pertenecen a uno mismo. Pero ya para entonces la teoría clásica de las ideas habría sido abandonada.[13]

[13] El abandono consistiría, como en Kant, en considerar que lo primario en el pensamiento humano son los juicios, y no las ideas. Para algunas reflexiones generales sobre la significación de ese giro, véase pp. 339-50.

VII

ACCIÓN, RAZÓN Y PASIÓN

Siempre hay que preferir el camino de la naturaleza;
Aquí la razón no sirve como guía, sino más bien como guardián:
Su misión es rectificar, no derribar,
Y ver en esta pasión un amigo más que un adversario:

Hume es un científico del hombre y, como tal, cree que todo evento tiene una causa. Quizá la mayoría de nosotros se incline a coincidir con él en esto, por lo menos en lo que atañe a los acontecimientos de la pura naturaleza física. En todo caso, no creemos que los cuerpos inanimados tengan algo que pudiera considerarse como libertad* —que puedan, por ejemplo, cambiar la dirección o la velocidad de sus movimientos independientemente de las fuerzas causales que actúan sobre ellos. Hume afirma que puede sostenerse lo mismo respecto de aquellos dominios de la naturaleza que involucran "acciones de la mente". Aquí se incluyen no sólo "eventos mentales", sino también acciones humanas en genertal.

Hume piensa que lo que natural e inevitablemente nos lleva a creer en la causalidad dentro del mundo inanimado, nos lleva también a la misma creencia en el dominio de las acciones humanas. Llegamos a creer que ciertos eventos físicos se encuentran enlazados necesaria o causalmente cuando hemos observado en el pasado una conjunción constante entre los eventos de esas dos especies. Pero si esto es cierto, entonces es obvio que

* En el original: *freedom or liberty*. Estos términos son sinónimos, al menos "prácticamente" y en la mayoría de sus acepciones. Con el propósito de que el lector pueda saber cuándo el autor emplea uno u otro, traduciré en adelante, sistemáticamente, *liberty* por "libertad" y *freedom* (que aparece menos) por "ser-libre". (N. del T.)

los asuntos humanos constituyen casos de "operaciones necesarias" exactamente del mismo modo que el comportamiento de los cuerpos. Hay tanta uniformidad en los asuntos humanos como en la naturaleza inanimada. La "operación regular de los principios naturales" es igualmente evidente en ambos campos (p. 401).

Esto no quiere decir que un ser humano sea el mismo que cualquier otro o que todos actuemos de la misma manera en una situación dada. Quiere decir que toda acción humana es un caso de alguna uniformidad, tal como lo es cualquier evento en el que intervienen sólo objetos inanimados. El principio que dice que causas semejantes producen efectos semejantes es igualmente verdadero respecto de ambas clases de eventos. Y la existencia de uniformidades no es incompatible con un inmenso grado de variedad ni en la naturaleza inanimada ni en la conducta humana. Si lo fuera, el mundo sería un lugar sombrío o un lugar caótico. Una cierta secuencia de eventos hace que un árbol dé manzanas y que otro árbol dé ciruelas, pero no por eso concluimos que los árboles dan sus frutos sin causa alguna. Atribuimos la diferencia de sus productos a su diferente estructura interna. Análogamente, encontramos diferencias en los sentimientos, acciones y pasiones de diferentes seres humanos. Los de los que pertenecen a un sexo, por ejemplo, "se distinguen por su fuerza y madurez, los del otro por su delicadeza y suavidad" (p. 401).[1]

Pero también parece haber evidencias muy considerables contra la uniformidad que Hume afirma encontrar en la conducta humana. Él mismo plantea la objeción de esta manera:

[1] No es claro cuán básicas piensa Hume que son estas diferencias, o qué es lo que las explica. Las compara aquí con las diferencias entre "árboles diferentes, que regularmente producen frutos cuyo sabor es diferente" (p. 401). Pero enfatiza el origen social de diferencias importantes entre las gentes, cuando escribe:

> La piel, los poros, los músculos y nervios de un jornalero son diferentes de los de un hombre de calidad; del mismo modo lo son sus sentimientos, acciones y modales. Las diferentes posiciones sociales en la vida influyen sobre el sistema entero, interior y exteriormente; y estas diferentes posiciones surgen necesariamente, porque surgen uniformemente de los principios necesarios y uniformes de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, ni

> Pues ¿qué es más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué otra criatura se aparta más ampliamente, no sólo de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un instante es suficiente para llevarlo de un extremo al otro y para subvertir lo que tanto trabajo y esfuerzo cuesta establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana es irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra. (p. 403)

Hume piensa que esta objeción muestra algo que es propio de la conducta humana, pero no que ésta carezca de causas. Muestra, ciertamente, que es mucho lo que ignoramos sobre los seres humanos y su modo de obrar. A pesar de que, en virtud de nuestro conocimiento del carácter de una persona, de sus motivos, propósitos, etcétera, sus acciones resultan con frecuencia tan predecibles como los eventos físicos inanimados, tiene que admitirse que no siempre sucede así. De acuerdo con Hume, ello se debe a la gran complejidad de los factores que intervienen en la mayoría de las acciones humanas y a nuestro insuficiente conocimiento de ellos. Pero en muchas ocasiones carecemos también del conocimiento apropiado sobre los objetos físicos inanimados. Nuestra incapacidad para predecir el resultado del giro de la rueda de la ruleta, por ejemplo, no nos lleva a creer que, después de todo, sus operaciones en realidad no tienen causas. En este caso atribuimos sin vacilar nuestra impotencia a la falta de conocimiento y no a la ausencia de causalidad; y Hume cree que sucede lo mismo en lo que se refiere a la acción humana.

Pero no se conforma simplemente con señalar que en la conducta humana hay de hecho uniformidad. Piensa que lo que todos nosotros decimos y hacemos cuando tratamos con otros seres humanos muestra que también nosotros creemos realmente en la uniformidad, a pesar de la inclinación que sentimos a hablar sobre el ser libre del hombre. Continuamente nos formamos creencias sobre la conducta futura de la gente basándonos en

asociarse sin gobierno. El gobierno hace una distinción de las propiedades y establece las diferentes clases de hombres. Esto produce industrias, comercios, manufacturas, litigios, guerras, ligas, alianzas, navegaciones, viajes, ciudades, flotas, puertos, y todas las demás acciones y objetos que producen aquella diversidad y a la vez mantienen aquella uniformidad en la vida humana. (p. 402)

lo que conocemos de ella —sus "motivos, carácter y circunstancias" (p. 401). Si no lo hiciéramos así, ¿cómo podríamos sostener relaciones humanas en absoluto? ¿Cómo podríamos confiar en otras gentes, o actuar nosotros mismos de acuerdo con lo que esperamos que hagan?

Toda la política, todo el comercio, y aun de hecho la simple comunicación, dependen del hecho de que inferimos lo que pensamos que una persona va a hacer de lo que conocemos sobre ella. Un príncipe que impone a sus súbditos un tributo, espera su obediencia; un hombre que ordena su comida, espera que el mesero la traiga, etcétera (p. 405). Estas expectativas se adquieren mediante inferencias basadas en lo que conocemos o creemos acerca de la gente, y Hume afirma que todas ellas son inferencias causales. Yo creo que el mesero me servirá la comida porque él quiere conservar su trabajo y porque él cree que para conservar su trabajo tiene que servirme la comida. Y estas inferencias, como todas las inferencias causales, se basan en observaciones pasadas de conjunciones constantes; en estos casos, las conjunciones se dan entre el hecho de que la gente tenga determinados "motivos, carácter y circunstancias" y el hecho de que actúe de cierta manera.

Naturalmente, tales expectativas no son infalibles. Una gran parte de nuestras conclusiones sobre lo que la gente hará se basan en suposiciones que no siempre tienen fundamentos muy sólidos, e incluso cuando los tienen resulta a veces que estamos equivocados. Pero esto no es de ninguna manera sorprendente, ni revela una particularidad de la conducta humana. A menudo nos equivocamos también en nuestras expectativas relativas a objetos inanimados.

Que realmente creemos en la causalidad tanto en el dominio de lo humano como en el de lo inanimado, queda además confirmado por el hecho de que con frecuencia reunimos razonamientos sobre acciones humanas con razonamientos sobre eventos físicos para llegar a una conclusión acerca de la necesidad o la imposibilidad de ciertos sucesos.

> Un prisionero sin dinero ni influencia, descubre la imposibilidad de escapar tanto por la porfía del carcelero como por los muros y rejas que lo rodean; y en todos sus intentos por alcanzar la libertad prefiere trabajar sobre la piedra y el hierro de éstos que sobre la naturaleza inflexible

> de aquél. El mismo prisionero, al ser conducido al patíbulo, prevé su muerte tan seguramente por la constancia y la fidelidad de sus guardianes como por la acción del hacha o la rueda. Su mente sigue un cierto curso de ideas: La negativa de los soldados a permitir su escape, la acción del verdugo, la separación de la cabeza y el cuerpo, la efusión de la sangre, los movimientos convulsivos y la muerte. Aquí tenemos una cadena en que se enlazan causas naturales y acciones voluntarias; pero la mente no ve diferencia alguna entre ellas cuando pasa de un eslabón a otro. (p. 406)

Lo único que estas inferencias necesitan para ser convincentes es que hayamos observado en el pasado las conjunciones constantes apropiadas. El que estas conjunciones incluyan sólo fenómenos "mentales", o sólo fenómenos inanimados, o ambos, es irrelevante para la adquisición de las creencias.

Así pues, Hume piensa que si observamos la conducta humana llegaremos inevitablemente a creer que las acciones humanas son causadas y que derivan "por necesidad" de sus antecedentes. Sólo de esa manera, según cree, pueden las acciones humanas ser explicadas. Si la causalidad faltara, simplemente no podría responderse por qué ocurrió una determinada acción. La ciencia del hombre no tendría entonces nada que decir —la acción de que se trata sería literalmente inexplicable o ininteligible. Ya he subrayado la importancia que tiene para Hume el considerar todo lo que ocurre —y especialmente los pensamientos, sentimientos y acciones humanos— como parte de un orden causal natural. Ésta es una condición de nuestra plena comprensión de lo que sucede, y por ende una condición del éxito de la ciencia del hombre de Hume.

Pero, por otra parte, se ha pensado que la idea de que las acciones derivan por necesidad de sus antecedentes entra en conflicto con otro importante y familiar aspecto de la vida humana —el ser-libre del hombre o la libertad. Hume tiene conciencia de esta tensión que hay en nuestro pensamiento acerca de nosotros mismos y de los demás, e intenta explicar su origen. Lo hace tratando de dar cuenta de la insatisfacción de la gente ante "la doctrina de la necesidad" y del atractivo de "la doctrina de la libertad", en tanto que se piensa que la libertad entra en conflicto con la necesidad.

Lo que dice sobre este asunto es importante y famoso. Los escritos de Hume constituyen una de las fuentes principales de la creencia, hoy ampliamente difundida, de que el hecho de que una acción sea causada o necesaria en virtud de sus antecedentes es perfectamente compatible con el hecho de que esa acción sea libre.[2] Hume encuentra tres distintos factores que llevan a la gente a suponer equivocadamente que ambas cosas son incompatibles.

El primero, no nos sorprende, es la confusión o el malentendido. En el *Tratado* Hume lo describe como una confusión entre dos diferentes clases de libertad, pero en la *Investigación* piensa que consiste simplemente en un malentendido sobre lo que es la libertad. Con frecuencia pensamos que cuando alguien obliga a una persona a hacer algo "contra su voluntad", por ejemplo mediante la violencia o la amenaza de violencia, ésta no actúa libremente. De ella podemos decir, de un modo perfectamente justificable, que "tuvo que hacerlo", que "no pudo haber hecho otra cosa" o "no tuvo alternativa", y éstas se estiman negaciones de su libertad respecto de esa acción. Pero en el curso normal de los sucesos cotidianos, cuando por ejemplo cruzo la calle y compro un helado sin que nadie me amenace, me implore, me exija o siquiera me sugiera nada, es muy difícil pensar que no tenía alternativa, que tuve que hacerlo o que no podía haber hecho otra cosa. Éste parece ser, claramente, un caso de ausencia de fuerza o coacción o aquello, sea lo que fuere, que era responsable de la falta de libertad en el primer ejemplo. La conclusión que Hume saca es que, cuando falta aquello que en el primer ejemplo hace que la libertad esté ausente, la libertad está presente.

Lo que está presente en el ejemplo del cruzar la calle para comprar un helado es "la libertad de la *espontaneidad*" —"aquella que se opone a la violencia" (p. 407)—, que en el *Tratado* Hume considera como libertad en "el sentido más común de la palabra" y como la única clase de libertad "que nos interesa preservar" (pp. 407-8). Nos interesa mitigar el poder de los otros sobre nosotros, y estructurar nuestras comunidades para

[2] Para una expresión temprana e influyente de la idea de que Hume hizo en esta materia todo lo que pudo haber sido necesario hacer, véase Schlick (1), p. 143. Para una expresión más reciente de la misma idea, véase Davidson (5), p. 139.

reducir las oportunidades de la gente de *imponernos su voluntad contra la nuestra*. Hume piensa que, de alguna manera, en vista de la gran importancia que tiene para nosotros la libertad de la *espontaneidad*, *tendemos a confundirla con* algo muy diferente, a saber, "la libertad de *indiferencia*". Esta última especie de libertad *es* incompatible con la necesidad y las causas, de tal manera que *no* distinguir entre ambas especies de libertad nos lleva a negar equivocadamente que las acciones humanas sean causadas. Por supuesto, si es correcto lo que Hume dice sobre nuestras confusiones, entonces nos equivocamos al sacar la conclusión de que las acciones humanas libres son incausadas; pero no nos dice nada en absoluto que explique *exactamente cómo nuestro intenso interés por mantener* "la libertad de la espontaneidad" nos lleva a confundirla con la ausencia de causalidad. Autores recientes se han concentrado *más en este aspecto del diagnóstico humeano*,[5] pero hay una enigmática laguna en este punto de la explicación de Hume.

En la *Investigación* no se hace mención en absoluto de una confusión entre dos especies de libertad. Se afirma que la "libertad de la espontaneidad" es la única que hay.

> Pues ¿qué significa libertad, cuando se aplica a las acciones voluntarias? Seguramente no podemos querer decir que las acciones tienen tan poca conexión con los motivos, inclinaciones y circunstancias, que las unas no se siguen de los otros con un cierto grado de uniformidad, y que las unas no nos permiten inferir la existencia de los otros. Porque estos son hechos evidentes y reconocidos. Por libertad, pues, sólo podemos querer decir *un poder de actuar o no actuar, de acuerdo con las determinaciones de la voluntad;* es decir, que si elegimos quedarnos quietos, lo podemos hacer; si elegimos movernos, lo podemos hacer también. Ahora bien, se admite universalmente que esta hipotética libertad le pertenece a todo aquel que no esté preso y

[5] Se ha difundido mucho la creencia de que, por ejemplo, tendemos a confundir las leyes de la naturaleza, que son descubiertas por la ciencia, con prescripciones o exigencias que de alguna manera podemos sentirnos obligados a seguir. Han ofrecido este diagnóstico, por ejemplo, Schlick (1), pp. 146-8; *University of California Associates* (1), pp. 602-4, y Ayer (2), p. 283.

encadenado. Aquí, pues, no hay nada que discutir. (*E*, p. 95)

Una vez más, esto no nos explica por qué la gente se inclina a negar, en nombre de la libertad, la determinación causal de las acciones humanas. Simplemente propone una concepción acerca de lo que significa "libertad", y atribuye así la perpetua discusión sobre la libertad y la necesidad a alguna confusión o algún malentendido todavía no especificado.

La concepción acerca de lo que significa "libertad", o acerca de la naturaleza de la libertad que nos interesa preservar, se expresa muy brevemente en este pasaje, el cual difícilmente puede considerarse un análisis sutil o profundo del concepto. Un hombre al que se le pide dinero poniéndole una pistola en la cabeza, tiene ciertamente "un poder de actuar o no actuar, de acuerdo con las determinaciones de la voluntad". Si elige no dar el dinero, puede hacerlo; y si elige darlo, puede hacerlo. La pena sería mucho mayor para una acción que para la otra, pero de su voluntad depende cuál de las dos se realice. Así, en vista de la explicación de Hume, parecería que podemos contar éste como un caso de libertad, aunque, claramente, no se presenta en él el tipo de libertad que Hume dice que más nos interesa preservar. La búsqueda de la libertad no es solamente un esfuerzo por permanecer fuera de la prisión o por no llevar cadenas.

Hume no se dedica a ofrecer una explicación completa de la naturaleza y los límites precisos de lo que llama libertad de la espontaneidad. Afirma que éste es uno —o acaso el único— de los sentidos de la palabra "libertad", pero ni siquiera comienza a explicar cuál es este sentido, o cómo nuestra inapropiada comprensión de él nos lleva a pensar equivocadamente que es incompatible con la causalidad. Por consiguiente, difícilmente puede decirse en este momento que Hume ha mostrado o establecido que la libertad y la necesidad son compatibles.

Nos brinda, sin embargo, otras dos explicaciones de la oposición de la gente a la idea de que las acciones humanas son causadas. Tenemos a menudo lo que Hume llama "*una falsa sensación o experiencia*" de la ausencia de necesidad o determinación en la acción (p. 408), y por ello concluimos que ésta no existe. Ya hemos visto que la necesidad no es una propiedad

objetiva de la relación que hay entre los eventos que consideramos enlazados causalmente; tampoco es una característica que pertenezca a un "agente", animado o inanimado. El *observador* de la acción humana cree que las acciones particulares son causadas por sus antecedentes, cuando ha observado conjunciones constantes entre antecedentes de esa clase y acciones de esa clase. Siente entonces una "determinación de la mente" a pasar de la idea de una de esas cosas a la idea de "su acompañante habitual". Pero al *ejecutar* una acción, dice Hume, pocas veces sentimos una determinación de esa índole; de hecho, a menudo "sentimos" una cierta "soltura o indiferencia" (p. 408), y por ello tendemos a considerar que nuestra acción es completamente libre o incausada:

> como la libertad, cuando se opone a la necesidad, no es más que la ausencia de esa determinación, y una cierta soltura o indiferencia que sentimos al pasar, o no pasar, de la idea de un objeto a la de algún otro objeto subsecuente. (*E*, p. 94, nota)[4]

¿Por qué experimentamos esta "soltura o indiferencia" cuando se trata de nuestras propias acciones? No puede ser porque no tengamos experiencia, y por ende conocimiento, de la conjunción entre deseos y creencias de ciertas clases y acciones de ciertas clases, puesto que no sentimos la misma "soltura" cuando observamos acciones de las mismas clases realizadas por otros. Tampoco puede ser una mera falta de experiencia de casos de generalizaciones relevantes la responsable de la falta del sentimiento de causalidad en nuestro propio caso. No puede ser tampoco el hecho de que estemos involucrados y concentrados en la acción en cuestión, puesto que la revisión y la consideración explícitas de la experiencia pasada de la cual surge naturalmente un sentimiento o una creencia, no constituye una condición general para tener un sentimiento de determinación causal o para adquirir creencias causales. Los animales tienen, igual que las personas, expectativas basadas en la experiencia —automáticamente, sin deliberación. ¿Cómo es pues posible que seamos tan inmunes a la presión de la experiencia pasada y

[4] Este argumento está tomado del *Tratado* casi al pie de la letra, con sólo alteraciones y mejoras menores (pp. 408-9).

presente cuando se trata de nuestras propias acciones, y especialmente si Hume tiene razón cuando afirma que nuestras creencias causales surgen de un "sentimiento de determinación"? De alguna manera, ese sentimiento nos abandona cuando actuamos.

Hume no explica satisfactoriamente este fenómeno. Se dedica principalmente a mostrar que, sea cual fuere su origen, no implica que las acciones humanas no sean causadas por los "motivos, carácter y situación" del agente. Señala, con mucha razón, que si nos vemos ante la alternativa de ejecutar la acción *A* o la acción *B*, y ejecutamos *A*, no obstante podemos sin dificultad formarnos la idea de haber ejecutado *B* y no *A*. Y eso basta para persuadirnos de que podíamos haber ejecutado *B* en lugar de *A*, y de que por ende no estábamos determinados causalmente a ejecutar *A*. ¿Pero por qué nos persuadimos tan fácilmente? De acuerdo con Hume, ello se debe a que confiamos en que, si alguien nos desafiara a mostrar que realmente podíamos haber elegido *B*, podríamos enfrentar el desafío —según creemos— restableciendo la situación y eligiendo *B* *esta* vez. No parece haber otro camino para probar concluyentemente la existencia de un poder que no fue ejercido. Puesto que no podemos ejecutar *A* y *B* al mismo tiempo, podría parecer que la única prueba que nos queda es ejecutar *B* en un momento posterior, mostrando así que podemos ejecutarla, de lo cual inferimos que podíamos haberla ejecutado antes, y que por ende ejecutar *A* no estaba causalmente determinado.

No le cuesta mucho trabajo a Hume mostrar que este "experimento" es inútil para demostrar la ausencia de la causalidad en la primera acción. En la primera ocasión se me presentaba meramente una alternativa, y los anhelos, deseos y motivos que tenía en ese momento me llevaron a elegir *A*. Pero en la segunda ocasión la situación es muy diferente. Ha surgido, por ejemplo, la cuestión de mi libertad; yo quiero demostrar mi ser libre, y pienso que la manera de hacerlo es elegir *B* esta vez. Obviamente, el hecho de que ejecutar *B* se desprenda naturalmente de este segundo conjunto de deseos y creencias, no implica que el ejecutar *A* no haya sido el efecto del conjunto de deseos y creencias que tuve en la primera ocasión. El hecho de que ejecute *B* en la segunda ocasión no implica que los deseos y las

creencias que tuve en la primera no eran suficientes para determinarme a ejecutar *A*. Hume indica que sólo porque de algún modo creemos equivocadamente que esta implicación es válida, las experiencias que tenemos de nuestra actuación nos llevan a negar "la doctrina de la necesidad". Admite que "podemos imaginar que sentimos una libertad dentro de nosotros mismos" (p. 408), pero eso por sí solo no prueba que tengamos o que no tengamos esa libertad en realidad. Las experiencias tienen que ir acompañadas por alguna inferencia para que puedan establecer nuestra libertad, pero Hume en este punto no explica cómo o por qué podemos en absoluto ser llevados a realizar esa determinada inferencia falaz que nos atribuye.

En mi opinión, sólo cuando Hume llega al tercer posible origen del atractivo de "la doctrina de la libertad", comienza a acercarse a una explicación más realista de lo que realmente nos hace considerar que la libertad y la necesidad son incompatibles, pero aun en este caso lo que dice es poco y no es, como diagnóstico, plenamente satisfactorio.

Parece indudable que mucha gente se opone a "la doctrina de la necesidad" porque piensa que su verdad socavaría la religión y la moralidad y haría ver que éstas no son más que ilusiones. Por sí mismo, esto no implicaría que "la doctrina de la necesidad" es falsa, pero sí explica por qué mucha gente no está dispuesta a aceptarla.

La explicación puede especificarse más. La oposición a "la doctrina de la necesidad" encierra más que un mero gusto por las cosas antiguas o un apego a las maneras tradicionales. Es una creencia extendida la de que, como la formula Hume, "la necesidad destruye totalmente todo mérito y demérito, ya sea ante la humanidad o ante poderes superiores" (p. 411). Se tiene la impresión de que si las acciones de un hombre o de un dios derivan necesariamente de sus antecedentes, ese agente no es libre de ejecutar dichas acciones, y por ende no puede ser legítimamente encomiado o censurado por ellas. La alabanza o la censura —o la responsabilidad de cualquier índole— por una acción se atribuyen rectamente sólo si el agente pudo haber actuado de otra manera. Pero si las acciones humanas son eventos que derivan necesariamente de sus antecedentes, entonces, cuando los antecedentes han ocurrido, las acciones en cuestión *tienen que* ocurrir, no podrían dejar de ocurrir, no

hay ninguna otra posibilidad. De este modo, se supone muy naturalmente que "la doctrina de la necesidad" implica la ausencia de las alternativas en la acción, mientras que "la doctrina de la libertad" exige alternativas. Independientemente de que esta manera de pensar sea o no correcta, es plausible sugerir que un punto de vista semejante se halla tras el sentimiento de que la libertad y la necesidad son incompatibles y de que, por tanto, "la doctrina de la necesidad" socavaría la moralidad y las atribuciones de responsabilidad. ¿Qué es lo que dice exactamente Hume sobre este origen del aparente conflicto?

He dicho ya que Hume sugiere que hay una confusión o una mezcla de dos diferentes sentidos de "libertad" en nuestro modo de pensar sobre el conflicto, pero no señala el lugar determinado donde la supuesta confusión ocurre, ni explica por qué o cómo nos vemos llevados a caer en ella. Y tampoco nos ofrece una explicación cuidadosa de lo que en realidad significan "libertad" o "poder haber actuado de otra manera", ni muestra que éstas pueden aplicarse consistentemente a acciones que derivan por necesidad de sus antecedentes. Ésta es la clase de tareas cuyo exitoso cumplimiento parecería tener grandes posibilidades de resolver de una vez por todas "la cuestión de la libertad y la necesidad —la cuestión más discutida de la metafísica, la más discutida ciencia" (*E*, p. 95). Y parecería que no se necesita ninguna otra cosa más que ésa para eliminar este sensible obstáculo en la realización de la ciencia del hombre. Pero Hume prácticamente ignora dichas tareas, y ello se debe en parte a que piensa que de hecho todos tenemos que aceptar "la doctrina de la necesidad" para poder atribuir responsabilidades. No es solamente que la libertad y la atribución de responsabilidad sean compatibles con la necesidad —es que en realidad la exigen; no tendrían sentido sin ella. Así pues, dedicarse a establecer sólo su compatibilidad sería para Hume dedicarse a establecer una afirmación que no constituye a su parecer la verdad completa.

Su argumentación para llegar a la conclusión más fuerte discurre como sigue. Sólo alabamos o censuramos a alguien por algo que *él* hace. La acción debe ser *su* acción, no la de algún otro, y no puede ser meramente algo que le ocurra, pues en ese caso no tendría ninguna conexión con él en absoluto. Si las

"acciones" de un hombre no fueran causadas, no serían efectos de nada en absoluto y por ello no serían efectos de su carácter, sus necesidades, deseos, motivos, etcétera. Pero si una "acción" no procede del carácter, las necesidades, deseos, motivos, etcétera, de un hombre, entonces no hay conexión entre la "acción" y el hombre que se afirma que la ha llevado a cabo. Si un evento que consideramos una acción de un determinado hombre no está de hecho enlazado con él de ningún modo, entonces el hecho de que ocurra "no puede redundar en su honor, si es bueno, o en su infamia, si es malo" (p. 411). El evento puede involucrar al hombre en el sentido de que es algo que sucede dentro de un cuerpo humano o en él o cerca de él, pero esto no es suficiente para justificar el que lo atribuyamos al hombre como "suyo" en algún sentido y para afirmar, por ende, su responsabilidad por el hecho de que el evento ocurra. Podemos desde luego considerar que fue malo o desafortunado que haya ocurrido, pero esto no equivale a sostener que un hombre es responsable de él. Así pues, pensar que las acciones son realizadas por alguien, o que son suyas (de él, de ella, de ellos), supone creer que las acciones son efectos de otras cosas que *suceden en determinados seres humanos* o que pueden predicarse con verdad de ellos. Por lo tanto, sólo si "la doctrina de la necesidad" es verdadera puede pertenecerle a una persona el mérito o el demérito por sus acciones, ya que *sus* acciones son aquellas que han sido causadas por su carácter, sus necesidades, deseos, motivos, etcétera. Todo aquel que atribuya responsabilidades tiene que creer en "la doctrina de la necesidad".

Esta argumentación plantea diversas cuestiones. Parece innegable que para que una acción sea acción de un determinado agente, tiene que surgir de algún modo de los motivos, deseos, carácter y otras disposiciones o atributos de ese agente particular. Sólo así tiene sentido atribuir esa acción a ese agente y hacerlo responsable de ella. Pero este reconocimiento es muy vago. Deja abierta la fundamental cuestión de *cómo* precisamente una acción "surge de" ciertas características del agente. La concepción de Hume según la cual la atribución de responsabilidad supone "la doctrina de la necesidad" se fundamenta en la plausible idea de que los deseos, creencias, carácter, etc., de un agente son las *causas* de sus acciones. Pero

podría ser erróneo considerar que aquella relación es estrictamente causal, sin que a la vez lo fuera la afirmación más débil y más vaga, y aparentemente innegable, de que la atribución de acciones y responsabilidad a un agente exige que esas acciones, de un modo u otro, "surjan de" los deseos, creencias, etcétera, de ese agente.[5]

Hume piensa que tiene buenas razones para creer que las acciones de una persona son eventos causados o derivados por necesidad de sus antecedentes, tales como los deseos, creencias y otras inclinaciones de una persona. Como científico del hombre, observa conjunciones constantes entre cierta clase de deseos y creencias sobre tal o cual cosa que se dan en una persona y ciertas acciones de esa persona, y llega entonces a creer que ambas clases de fenómenos están causalmente conectadas. Concluye por eso que "la doctrina de la necesidad", o del origen y explicación causal de las acciones humanas, es lo que se requiere para atribuir estas acciones a agentes determinados.[6] La teoría causal de la acción de Hume es un resultado natural de su concepción de la ciencia, y en particular de la ciencia del hombre.[7]

La cuestión de la naturaleza de la acción humana en su integridad —su génesis y su explicación— es muy complicada y aún no ha sido plenamente determinada. En la siguiente sección volveré a discutir algunos aspectos de la teoría causal de Hume, en particular la naturaleza de las necesidades y los de-

[5] Podría ser, por ejemplo, que las acciones "pertenecieran" a un agente particular sólo si los deseos, creencias, etc., de esa persona contribuyeran en cierto modo a explicar esas acciones; pero las explicaciones en cuestión no son causales o no se ajustan al modelo de explicación causal de Hume. La controversia sobre la producción y la explicación de las acciones humanas es uno de los tópicos más complicados de la filosofía contemporánea.

[6] Para una elaboración de la idea de que la teoría causal de la acción de Hume es la causante de sus extravíos, y de que sus errores en esta materia minan la base de la tesis más fuerte según la cual la atribución de responsabilidad exige "la doctrina de la necesidad", véase Foot (1).

[7] La teoría causal de la acción de Hume puede verse también como un resultado de las severas restricciones que impone su concepción del yo. Esta concepción no deja espacio para que un yo o agente inicie una secuencia causal, y la idea de acción, o de iniciarla, es de central importancia en nuestras atribuciones de responsabilidad. Debo esta observación a Hans Sluga.

seos y su papel en la "producción" de las acciones. Por el momento quiero concentrarme en otro punto que tiene relevancia para el tratamiento que Hume le da a la discusión sobre la libertad y la necesidad.

Supongamos que Hume tuviera toda la razón. Supongamos que la única manera en que pudiera tener sentido la atribución de las acciones a un agente fuera considerar que dichas acciones son causadas por los deseos, las creencias u otras características de tal agente. Entonces, si a la vez estuviéramos todavía inclinados a creer que "la doctrina de la necesidad" es incompatible con la libertad y por ende con la responsabilidad, alguna de nuestras creencias tendría que ser falsa. Ambas partes simplemente no pueden ser verdaderas. Pero esto es, típicamente, el principio de un problema filosófico, y no su fin. Hume nos habría proporcionado un dilema —acaso incluso una antinomia— que pide solución. Nuestras mentes estarían "incómodas" en una situación de esa índole y "buscarían naturalmente alivio a la incomodidad". Y Hume en realidad no nos ofrece ningún alivio.

Necesitamos una demostración y no meramente la afirmación infundada, de que la libertad y la necesidad son perfectamente compatibles. La atribución de responsabilidad exige que el agente hubiera podido hacer otra cosa diferente de la que hizo a la sazón, y nosotros necesitamos que se nos explique a dónde viene a parar dicha exigencia y cómo podría cumplirse aun en el caso de que la acción ocurrida haya surgido por necesidad de sus antecedentes. Seguramente, los que sospechan que aquí hay una incompatibilidad tienen el problema de explicar, en términos más claros, lo que significa "pudo haber actuado de otra manera"; pero se entiende con suficiente claridad lo que aquella exigencia implica como para advertir las deficiencias de las propuestas que efectivamente ofrecen los partidarios de la compatibilidad.

Si es causalmente necesario que cuando tiene lugar un *A* tenga lugar un *B*, entonces, si tiene lugar un *A*, tiene que tener lugar un *B*. Si ha ocurrido un *A*, no es posible que ocurra algo diferente de *B*, dado que es causalmente necesario que si ocurre un *A* entonces ocurra un *B*. Es decir, que siendo el mundo como es —con las conexiones causales que rigen en él y el estado de cosas que se da cuando *A* ocurre— la única posibilidad es que *B* ocurra. Desde luego, es en sí mismo *posible*

que no ocurra un *B* —esto no implica contradicción o absurdidad alguna. El mundo podría simplemente hacer explosión o llegar a su fin justo después de que *A* ocurriera. Ésta es simplemente la tesis de Hume según la cual no hay dos eventos de tal índole que la ocurrencia de uno de ellos pudiera deducirse de la ocurrencia del otro. Pero "tiene lugar un *B*" se sigue lógicamente de la conjunción de "tiene lugar un *A*" y "es causalmente necesario que si tiene lugar un *A* entonces tiene lugar un *B*". Así pues, si se diera la situación —imposible causalmente, pero con todo posible— de que tuviera lugar un *A* y no tuviera lugar un *B*, se seguiría que no es en verdad causalmente necesario que si tiene lugar un *A* entonces tiene lugar un *B*. Esto quiere decir que el hecho de que en nuestro mundo rijan las conexiones causales que rigen es un hecho contingente, el cual pudo haber sido de otra manera. Pero *si* efectivamente rige una conexión causal entre *A*s y *B*s, y tiene lugar un *A*, entonces no puede dejar de tener lugar un *B*. En tal mundo, no hay ninguna otra posibilidad más que *B* después de que ha ocurrido *A*. Si *B* no ocurriera, se seguiría que el mundo no es como el enunciado causal dice que es.

Pero, con toda seguridad, decir que, en el momento en que tuvo lugar un *A*, un agente en esa situación pudo haber ejecutado una acción distinta de *B*, equivale por lo menos a decir que era posible una acción distinta de *B* en esa situación en ese mundo.[8] Y eso es lo que "la doctrina de la necesidad" niega. Algunos partidarios de la compatibilidad, armados con un análisis de "*X* pudo haber actuado de otra manera", rechazarían que "*X* pudo haber actuado de otra manera" implicara "era causalmente posible una acción distinta de la que *X* realizó en el momento en que *X* la realizó", apoyándose en que la libertad sólo consiste en la ausencia de coacción, coerción o similares, y no tiene implicación alguna respecto de la posibilidad física o causal.

No quisiera entrar más allá en esta discusión. Diré solamente que esta determinada negación de la implicación por parte de los partidarios de la compatibilidad parece estar, tal como se plantea, claramente equivocada. Es difícil ver cómo alguien pudo haber actuado de otra manera en el momento en que actuó si

[8] Para una elaboración más detallada del argumento que esbozo aquí, véase Wiggins (1), especialmente pp. 43-4.

en ese momento no era causalmente posible ninguna otra acción más que la que llevó a cabo. Sin embargo, y esto es más importante para nuestros actuales propósitos, Hume en realidad no defiende ninguna afirmación semejante, ni está en posición de hacerlo sin una explicación más realista de "la libertad de la espontaneidad" o del significado de "*X* pudo haber actuado de otra manera". Por consiguiente, no está en posición de indicar dónde se encuentra la falacia en el razonamiento que he esbozado a grandes rasgos a favor de la incompatibilidad entre la libertad y la necesidad. No quiero decir que no haya ningún error en dicho razonamiento —sólo que Hume no lo identifica y no nos ofrece el alivio que todos buscamos en el conflicto que se nos presenta.

A veces Hume deja ver una mayor comprensión del conflicto que la que oficialmente admite que se puede poseer. Se da cuenta de que no ha acallado todas las objeciones posibles.

> Podría decirse, por ejemplo, que si las acciones voluntarias están sometidas a las mismas leyes de la necesidad que las operaciones de la materia, hay una cadena continua de causas necesarias, preordenada y predeterminada, que se extiende desde la causa original de todo hasta cada volición singular de cada criatura humana. No hay ninguna contingencia en el universo, ninguna indiferencia, ninguna libertad. Mientras actuamos, se actúa también sobre nosotros. El Autor último de todas nuestras voliciones es el Creador del mundo, quien en el principio confirió el movimiento a esta inmensa máquina y colocó a todos los seres en una determinada posición de la cual tiene que derivarse por una necesidad inevitable todo evento subsecuente. (*E,* pp. 99-100)

Este es un ejemplo de algunas de las dificultades teológicas que al parecer suscita "la doctrina de la necesidad" —ésta es una de las razones por las cuales se ha pensado que esta doctrina es peligrosa para la religión. Hume trata de enfrentarse, bien que no muy animosamente, con uno de los problemas teológicos, pero confiesa que es incapaz de resolverlos todos, y el tono de su observación sugiere que piensa que ello ha de pesarle a la religión y a la teología (*E,* p. 103). Pero, por alguna razón, ni si-

quiera considera una forma no religiosa del mismo tipo de determinismo. Si puede parecer, plausiblemente, que la versión teológica lleva a la conclusión de que Dios es el único agente responsable, como Hume admite, entonces una versión totalmente secularizada podría llevar, con la misma plausibilidad, a la conclusión de que no hay en absoluto agentes responsables.

Dejando fuera del escenario a "la causa original", es fácil suponer que cuando "la doctrina de la necesidad" se aplica a todo lo que sucede, implica una descripción de un mundo en el cual "hay una cadena continua de causas necesarias" que se extiende desde tiempos inmemoriales hasta "cada volición singular de cada criatura humana" y no permite, por ende, ninguna alternativa, "ninguna indiferencia, ninguna libertad" en ninguna parte del universo. Ésta es seguramente la preocupación de muchos de los que ven en "la doctrina de la necesidad" una amenaza para la libertad del hombre —su oposición no sólo proviene de la dificultad de tener que admitir que Dios es el blanco de todas las inculpaciones.

Y parece que hay por lo menos algunas buenas razones para preocuparse. Actualmente ya no se considera que los agentes de ciertas clases de acciones sean responsables de ellas, como se suponía en el pasado. Un mayor conocimiento de diversa índole acerca de lo que hace actuar a la gente de la manera en que actúa, nos lleva a atribuirle por esas acciones sólo una responsabilidad reducida o acaso ninguna responsabilidad en absoluto. Nuestra mayor sensibilidad respecto de los factores psicológicos que intervienen en la vida cotidiana y el empleo creciente de los testimonios psiquiátricos en los tribunales, constituyen suficiente prueba de ello. Y el conocimiento de las causas de la conducta humana está aumentando. Parece evidente que la relación entre el aumento de nuestro conocimiento y la correspondiente reducción del dominio de la responsabilidad, se debe por lo menos en parte a que creemos que ciertos tipos de conocimiento causal sobre las acciones humanas tienden a mostrar que las acciones no podían haber sido evitadas, y a que creemos que una persona no es responsable de algo que no pudo haber dejado de hacer. Y esto constituye, al parecer, un genuino progreso moral. Es incorrecto culpar o castigar a la gente por algo que no pudo haber dejado de hacer.

Una vez más, es posible que nos sintamos extremadamente

confundidos al pensar que ciertas explicaciones causales de la acción muestran que el agente no pudo haber actuado de otra manera y que por ende no debería ser culpado; pero el hecho es que así lo pensamos, y nuestras atribuciones de responsabilidad reflejan en alguna medida este hecho. Ya he dicho que Hume no identifica ni expone el origen de esa confusión. Tampoco se aplica detenidamente a la cuestión de cómo exactamente ciertos tipos de explicaciones causales pueden llevarnos, y de hecho nos llevan, a restringir nuestras atribuciones de responsabilidad. Éste es uno de los lugares en que se puede buscar una solución a la discusión acerca de la libertad y la necesidad. Ello requiere una investigación mucho más rigurosa de nuestras prácticas actuales de alabar, culpar y excusar, que la que Hume nos ofrece, y una explicación de cómo y por qué pensamos que el dominio de la responsabilidad moral se reduce conforme progresa nuestro conocimiento sobre las causas de la conducta humana. Si eximimos de culpa a un psicópata, por ejemplo, no meramente porque su conducta haya estado determinada, sino más bien porque estuvo determinada de cierta manera particular, entonces ¿cuál es la distinción que aplicamos entre eventos determinados de modo eximente y eventos determinados de los cuales el agente sigue siendo responsable?

Estas cuestiones son familiares, pero eso no quiere decir que sean fáciles. No sugiero que sea imposible que un determinista las responda. Pero ciertamente Hume no las responde; ni siquiera hace gran cosa por comenzar a hacerlo. Ello se debe probablemente a que no constituyen su interés principal. La estrategia general de su "proyecto de reconciliación" no es nueva. Se encuentra en todos sus aspectos esenciales en Hobbes (por ejemplo, Hobbes (1), vols. 4, 5). Hume piensa que su única contribución original a la discusión es su nueva concepción de la necesidad —la cual "coloca la controversia entera bajo una nueva luz" (Hume (2), p. 31). Su propósito principal es en todas partes establecer que las uniformidades, y por tanto las necesidades, se presentan en el mismo grado en los asuntos humanos que en las operaciones de la naturaleza inanimada, pues ello constituye para él una condición necesaria para que exista una ciencia del hombre. Lo que a Hume le interesa es la posibilidad de esta ciencia, de manera que el estudio de "la doctrina de la libertad" se lleva a cabo sólo en tanto que ésta

parece constituir un obstáculo para el cumplimiento de aquella condición. Una demostración de que la libertad y la responsabilidad realmente requieren "la doctrina de la necesidad", borra cualquier amenaza que pudiera venir de esa parte. Por lo demás, afianza, *a fortiori*, la afirmación más débil según la cual la libertad y la necesidad no entran en conflicto; pero esto se efectúa sin explicar cómo es posible esa compatibilidad, y por lo tanto sin resolver plenamente la cuestión que ha sido reputada como la disputa perenne. Pero si sabemos que la libertad y la necesidad tienen que ser compatibles, entonces el "intento por introducir el método experimental de razonamiento en materias morales" puede proceder.

Aunque toda acción humana es un evento que tiene una causa, y la ciencia del hombre busca las causas de la conducta humana, Hume no se propone en ninguno de sus escritos filosóficos la meta de explicar verdaderamente alguna acción particular que hubiera tenido lugar. Quiere sólo asentar los fundamentos para las investigaciones específicas de esa índole, mostrando que son posibles y que todas ellas tendrían una cierta estructura general. Es posible decir algo por anticipado sobre los *tipos* de causas que tienen las acciones humanas y sobre las *especies* de los modos como producen sus efectos: Hume trata de esbozar algunos principios generales. Sus afirmaciones se apoyan primordialmente en fenómenos psicológicos, entendidos conforme a la teoría de las ideas, pero no encontramos en su programa general nada que excluya a la fisiología de la teoría total del hombre.

Tal como sucede en otras partes de su filosofía, también aquí hay un aspecto negativo y uno positivo del plan integral. Y también aquí la teoría de las ideas desempeña en la fase negativa un papel destacado. Al delinear una teoría general de la acción y la moral, Hume discute desde otro ángulo el papel de la razón en la vida humana. Su veredicto no es aquí más optimista que en otras partes. Hume empieza preguntando cómo se producen realmente las acciones humanas.

Hacemos cosas de diversa índole en todo tipo de circunstancias distintas, de modo que podría parecer muy difícil decir algo esclarecedor sobre la acción humana en general. ¿Tienen algo interesante en común el hecho de que un hombre ate las agujetas de sus zapatos esta mañana y el hecho de que este hombre elija una cierta profesión o un modo de vida después

de años de experiencia y deliberación? Hume cree que lo tienen, y que en ello podemos encontrar profundas implicaciones para aquellos que creen que el hombre es un animal racional en el sentido tradicional.

Cuando reflexionamos sobre la gran variedad de acciones humanas, parece obvio que por lo menos algunas de ellas, y frecuentemente las más importantes, son el resultado de una gran cantidad de pensamiento. Para la invasión de Francia en el día D, por ejemplo, concurrieron miles de horas de reunir información, de razonamiento hipotético y de deliberación, y finalmente ocurrió el evento. ¿No es posible decir algo semejante en el caso de seres humanos individuales que deliberan y luego deciden qué hacer? Al parecer ellos tratan de determinar o descubrir qué debieran hacer, o qué es lo mejor que pudieran hacer, y al parecer tienen éxito a menudo, y entonces, como resultado de ese descubrimiento, actúan. En suma, parece que los hombres con frecuencia tratan de conducirse en sus acciones tan racional o razonablemente como pueden. Piensan acerca de lo que están a punto de hacer, y tratan de que sus acciones sean, en lo posible, resultado de un pensamiento racional e informado.

La importancia de la acción racional o razonable está consagrada en el precepto moral tradicional de que debemos mantener nuestras emociones y pasiones bajo el control de la razón. Se piensa que los hombres son virtuosos en la medida en que se guían de acuerdo con los dictados de la razón. Ningún hombre puede alcanzar siempre este ideal, así como tampoco puede un hombre creer siempre sólo aquello que se apoya en las mejores razones —el interés y las pasiones intervendrán alguna vez—, pero cuanto más humano sea un hombre, tanto mejor seguirá la guía de su razón. Los hombres racionales actúan de acuerdo con sus conocimientos y sus creencias informadas.

Hume piensa que esta concepción de la razón y de su relación con la acción es completamente errónea, tal como pensaba que la tradicional concepción cartesiana acerca de la manera como llegamos a creer algo basándonos en la razón no podía ser correcta. Intenta demostrarlo mostrando:

> *en primer lugar*, que la razón sola no puede nunca constituir un motivo de ninguna acción de la voluntad; y

> *en segundo lugar,* que no puede nunca oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad. (p. 413)

Se trata de probar que aquello que, según se ha pensado, es un factor importante en la génesis de la acción, no es nunca *por sí solo* suficiente para efectuar lo que, según se ha pensado, efectúa. Si esta prueba tiene éxito, tendremos que modificar nuestro punto de vista acerca del papel de la razón en la acción, y llegaremos también a ver más claramente los factores causales que en realidad pesan más en la producción de la acción.

El razonamiento es un proceso mediante el cual llegamos a creencias o conclusiones a partir de diversas premisas o fragmentos de evidencias, y de acuerdo con Hume sólo hay dos especies generales de razonamiento —el demostrativo y el probable. Las matemáticas, o el razonamiento demostrativo en general, es ciertamente útil en casi todos los campos de la vida humana, pero Hume cree que en sí mismo no tiene influencia alguna sobre la acción, ya que siempre se lo emplea para alcanzar "algún fin o propósito determinado" (p. 414). Puede ser usado para dirigir nuestros juicios relativos a causas y efectos, pero eso es todo. Y preguntar cómo llegamos a esos juicios de causas y efectos nos lleva a la segunda especie de razonamiento —el "experimental" o probable. Pero éste sólo puede, también, dirigir nuestros impulsos o nuestras acciones, no producirlos. Si ya tenemos un "fin" o un "propósito", entonces podemos desde luego emplear cualquier especie de razonamiento para que nos ayude a descubrir los mejores o los más apropiados medios para alcanzarlo.

> Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una consecuente emoción de aversión o propensión, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos dará esa inquietud o esa satisfacción. Es también obvio que esta emoción no acaba aquí, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, comprende cualesquiera objetos vinculados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación; y conforme varíe nuestro razonamiento, nuestra acción recibirá una variación subsecuente. Pero en este caso es

> evidente que el impulso no surge de la razón, sino que sólo está dirigido por ella. (p. 414)

Como medio de mostrar que el razonamiento no puede nunca por sí solo producir la acción, éste difícilmente es un argumento concluyente. Sólo afirma que cuando ya tenemos una "propensión" hacia un cierto fin, el único papel que la razón puede desempeñar en la acción es guiarnos en la elección de los medios apropiados para alcanzarlo. En los casos que Hume describe es suficientemente claro que, como dice, "el impulso no surge de la razón, sino que sólo está dirigido por ella", puesto que en ellos comenzamos con una "propensión" antecedente y después buscamos una manera (o la mejor manera) de satisfacerla. Si ya contamos con una "propensión" o una "aversión", entonces a la razón no le queda más que "dirigirla"; pero tiene que mostrarse que todos los casos de acción humana son semejantes a éste --que la razón no puede *nunca* producir la acción.

Hume sostiene que en todos los casos de acción humana tienen que estar presentes las que llama "propensiones" o "aversiones", de modo que la "representación" de un cierto fin, o la "mera" creencia de que advendrá, no pueden nunca, por sí solos, producir la acción. Y ello parece plausible si consideramos que:

> Nunca podría importarnos en lo más mínimo el saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no puede nunca conferirles influencia alguna... (p. 414)

Hume afirma aquí que para efectuar cualquier acción, o para ser movidos a efectuarla, tenemos que ser "afectados" de un modo u otro por aquello a que, según nuestra creencia, nos conducirá la acción; los efectos de la acción no pueden sernos indiferentes. De alguna manera tenemos que querer o preferir que se dé un estado de cosas más bien que otro, para que se nos pueda mover a realizar ese estado de cosas. Y ello parece extremadamente plausible.

Frecuentemente llegamos a creer algo mediante un razonamiento, y ese descubrimiento, por sí solo, no nos lleva a actuar,

precisamente por la razón que da Hume. Puedo averiguar mediante observaciones y razonamientos que en el cuarto de junto hay una sandía grande y jugosa. También sé mediante razonamiento qué es lo que tengo que hacer para probarla —tengo que levantarme, entrar al cuarto de junto, tratar de conseguir que alguien me dé un pedazo o cosas por el estilo. Pero es claro que todo ese conocimiento, tanto categórico como hipotetico, no basta para llevarme a hacer nada si yo no *quiero* sandía. Si no quiero la sandía para comerla, o para dársela a otro, o para usarla de pisapapeles o para cualquier otra cosa, entonces todo el conocimiento que indudablemente tengo no me llevará a tratar de obtenerla. Si no necesito o no deseo la sandía, si no, por lo menos, prefiero tenerla que no tenerla, no haré nada, por mucho conocimiento que haya adquirido mediante el razonamiento. Esto es en parte lo que Hume tiene en mente cuando afirma que no nos importaría o afectaría ningún descubrimiento de causas o efectos si fuéramos indiferentes a esas causas o efectos.

Pero él quiere establecer una conclusión más fuerte. Trata de mostrar que en la esfera de la acción la razón por sí sola es impotente —que ella sola no puede conducir a la acción. Y esto sólo puede mostrarlo si puede mostrar que nuestro interés por un cierto curso de acción (que seamos afectados por él o que no nos resulte indiferente) es en sí mismo algo que no puede ser resultado de un proceso de razonamiento o de razón. Esto puede formularse de otra manera.

Las "propensiones" o "aversiones" son para Hume las causas de todas las acciones. Si pudiéramos llegar a tener "propensiones" o "aversiones" mediante la sola razón, entonces la sola razón podría conducirnos a la acción, pues las propensiones y las aversiones son las causas de las acciones, y como la sola razón podría provocar esos estados que constituyen la causa de las acciones, entonces, después de todo, la sola razón podría ser la causa de la acción. Así pues, para sostener su tesis de la impotencia de la razón en el ámbito de la acción, Hume tiene que mostrar que la sola razón no puede provocar ninguna propensión o aversión. Parecería que para ello sería necesario saber qué clase de cosas son esas propensiones o aversiones. Hume las llama "emociones" o "pasiones", y de ese modo establece un contraste directo entre ellas y cualquier cosa que pudiera alcanzarse mediante la razón. Pero esto es precisamente lo que

está en cuestión. Si llamar a algo pasión o emoción equivale a asignarlo a una "facultad" distinta y a dar con ello por supuesto que no podría ser alcanzado mediante la razón, entonces tiene que decidirse de modo independiente si las propensiones (es decir, las causas de las acciones) *son* o no pasiones o emociones en ese sentido. Hume piensa que tienen que serlo.

De tener éxito, su principal argumento establecería dicha conclusión relativa a las propensiones sólo de una manera indirecta. Esto no sería en este caso una falla, puesto que se llegaría a aquella conclusión estableciendo la tesis sobre la razón y la acción que a Hume más le interesa y que es más fuerte que aquella. Hume afirma que es capaz de probar que la sola razón no podría nunca desembocar en la acción, y que una acción no podría nunca "oponerse" o "ser contraria" a la razón. Y de ello se seguiría que, cualesquiera que fuesen las causas de las acciones y cualquiera que fuese la "facultad" a la cual se asignaran las propensiones y aversiones, éstas no podrían incluirse en la clase de cosas que se alcanzan mediante la razón. Si no fuera así, entonces la acción podría derivarse de la sola razón; pero Hume trata de demostrar independientemente que esto no es posible. Si esta demostración tiene éxito, las propensiones o aversiones que producen la acción tienen que ser "emociones" o "pasiones" y no pueden incluirse en la clase de cosas que es posible alcanzar mediante la razón.

Las "conclusiones de la razón" y las "propensiones y aversiones" que son las causas de la acción no solamente pertenecen a diferentes facultades. Hume piensa que es un error pensar incluso que pueden entrar en conflicto unas con otras. Para que la razón pudiera entrar en conflicto con la pasión en lo que se refiere a la dirección de la voluntad, tendría que estar "empujando" al agente o creando un impulso en una dirección opuesta a aquella en que la pasión "empuja" al agente. Y si la razón es perfectamente inerte, y no puede producir ningún impulso en absoluto, entonces obviamente no puede oponerse a la pasión en la producción de la acción.

> Es pues manifiesto que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser el mismo que la razón, y que se le da esa denominación sólo en sentido impropio. No nos expresamos estricta y filosóficamente cuando hablamos del

combate entre la pasión y la razón. La razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas. (p. 415)

Este célebre pasaje es el núcleo de la teoría de la acción de Hume, y por lo tanto también de su teoría moral.

El principal argumento en su apoyo es muy complicado, y Hume lo plantea en dos ocasiones de dos formas diferentes.

Una pasión es una existencia original, o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la convierta en una copia de alguna otra existencia o modificación. Cuando estoy encolerizado, poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una referencia a algún otro objeto, igual que cuando estoy sediento o enfermo o tengo más de cinco pies de altura. Es imposible, por tanto, que esta pasión pudiera oponerse a la verdad y a la razón o estar en contradicción con ellas, ya que esta contradicción consiste en el desacuerdo de las ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan. (p. 415)

Cuando se refiere retrospectivamente a este argumento en la primera sección del Libro III, "De la moral", Hume lo repite de la siguiente manera:[9]

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consisten en un acuerdo o desacuerdo ya sea con las relaciones de ideas *reales* o con la existencia y los hechos *reales*. Por lo tanto, lo que no es susceptible de tal acuerdo o desacuerdo, es incapaz de ser verdadero o falso, y nunca puede ser un objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de tal acuerdo o desacuerdo, pues son hechos y realidades originales, completas en sí mismas, y no implican ninguna referencia a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por tanto, que puedan ser declaradas verdaderas o falsas, o que sean contrarias o conformes a la razón. (p. 458)

[9] Consideraciones similares se ofrecen en Hutcheson (1), pp. 120-1.

Para tratar de entender a dónde quiere llegar Hume, digamos que el género de cosas que son verdaderas o falsas lo constituyen las "proposiciones". Estas son entidades "representativas" en el sentido de que representan las cosas de cierta manera, y son verdaderas cuando las cosas son como la proposición las representa. Sólo las proposiciones, entendidas de este modo, son los "objetos de la razón" propios. Hume parece estar diciendo que la única manera como algo puede oponerse a la razón *o entrar en conflicto con ella, es oponiéndose o entrando* en conflicto con un "objeto de la razón". Pero algo puede entrar en conflicto o contradicción con una determinada proposición sólo si difiere de esa proposición en cuanto al valor de verdad, y, de ese modo, lo que haya de poder entrar en conflicto o contradicción con una proposición tiene que ser algo que posea por sí mismo un valor de verdad. Y las únicas cosas que tienen valor de verdad, es decir, las únicas cosas que son verdaderas o falsas, son las entidades "representativas" tales como las proposiciones.

Pero una pasión o una emoción es lo que Hume llama una "existencia original, completa en sí misma"; no es en absoluto una proposición. Cuando tengo una cierta pasión, me encuentro en un estado particular; sufro una cierta "modificación de existencia". Y Hume concluye que las pasiones no "representan" las cosas de ninguna manera; únicamente existen, o son sentidas. Mi enojo es un estado o condición en el cual me encuentro, tal como el hecho de tener más de cinco pies de estatura. Decimos por tanto que las pasiones y emociones no son susceptibles de verdad o falsedad, y por ende incapaces de entrar en conflicto u oposición con alguno de los "objetos de la razón". Estos "objetos" son proposiciones que son verdaderas o falsas, de tal modo que no puede haber conflicto o combate alguno entre la razón y la pasión.

Ciertamente hablamos de acciones, e incluso de pasiones, "irracionales" o contrarias a la razón; pero Hume piensa que ésta es precisamente una manera laxa de hablar y que es perfectamente compatible con su concepción. Piensa que se dice que una acción es "irracional" sólo cuando está "acompañada por" algún juicio o proposición que es en sí mismo "irracional" o "contrario a la razón". Si hacemos o sentimos algo sólo porque creemos que *p*, y de hecho es falso que *p*, podría entonces

decirse que nuestra acción o pasión es irracional. Es irracional que un hombre busque en los pantanos de Florida la fuente de la juventud, porque no existe tal cosa; es irracional que un hombre intente mover su automóvil haciéndole señas con el dedo. En el primer caso, el hombre tiene una creencia falsa sobre lo que existe; en el segundo, una creencia falsa sobre los medios apropiados para alcanzar un fin. Pero en ambos casos el hecho de que la acción o la pasión sean llamadas "irracionales" se debe, según Hume, a la falsedad de la proposición creída. Estrictamente hablando, ninguna acción o pasión puede ser en sí misma irracional o "contraria a la razón".

> No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a rascarme el dedo. No es contrario a la razón que yo elija mi ruina total para impedir el menor sufrimiento a un *indio* o a una persona que me es totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón preferir mi propio bien menor, aun reconociéndolo como tal, a mi bien mayor, o tener por el primero una afección más ardiente que por el último... En breve, una pasión debe estar acompañada de algún juicio falso para que sea irracional; y aun entonces, no es la pasión, propiamente hablando, lo que es irracional, sino el juicio. (p. 416)

El argumento obviamente sostiene la tesis de que los únicos "objetos de la razón" son las proposiciones, o bien las cosas que, por ser "representativas", pueden ser verdaderas o falsas. Puesto que únicamente las "existencias originales" o las "modificaciones de existencia" pueden ser causa de que algo ocurra, Hume cree que los objetos de la razón, y por ende la razón misma, no pueden tener ese efecto. Ahora ya no hay ninguna duda de que los objetos de la razón, entendidos de esa manera, no pueden nunca ser causa de nada. Las proposiciones son cuando mucho entidades abstractas sin localización en el espacio o el tiempo, y por tanto no pueden por sí mismas causar algo que ocurra en el espacio y el tiempo. No son "existencias originales" o "modificaciones de existencia". Esta parte del argumento de Hume es perfectamente correcta. Lo cuestionable es la ulterior asunción de que la razón ha de considerarse *simplemente*, de alguna manera, *como* la totalidad de los "ob-

jetos de la razón", es decir, como un conjunto de proposiciones. Ello parece dejar completamente de lado la noción de la razón como una facultad de la mente, o del razonamiento como un proceso mental.

Hume dice, en efecto, que la razón es el *descubrimiento* de la verdad o la falsedad, y ello implica que las actividades de la razón o del razonamiento no abarcan únicamente los "objetos de la razón". Están incluidos ahí nuestro tomar una cierta "actitud" hacia algunos "objetos de la razón", o nuestro "operar" con o sobre ellos de distintos modos, o nuestro "adoptar una cierta posición" con respecto a ellos. Descubrir que algo es así es llegar a creerlo. *Lo que* una persona cree es verdadero o es falso, pero el descubrimiento o la creencia no lo son. Estos son estados de la persona o "modificaciones de existencia" tan "no representativos" y tan incapaces de tener un valor de verdad como el hecho de estar enojado o de tener más de cinco pies de estatura. Así, aunque los "objetos de la razón" —las cosas que son verdaderas o falsas— no pueden causar acciones, y por lo tanto no pueden oponerse a la pasión en la producción de la acción, no se sigue que la razón o el razonamiento por sí solos no puedan causar acciones. Tomando en cuenta todo lo que Hume ha mostrado hasta ahora, es posible que el descubrimiento de la verdad de una cierta proposición mediante el razonamiento conduzca a alguien a actuar, aunque esa misma proposición no pueda causar nada.

Hay buenas razones por las cuales Hume podría estar de acuerdo con esta valoración de su demostración. En primer lugar, parece que una creencia —un "creer"— puede entrar en conflicto con otra, tal como una pasión o una propensión puede entrar en conflicto con otra. Una madre puede creer que su hijo es un buen chico y a la vez creer que acaba de cometer su séptimo asalto a mano armada y que los chicos buenos no hacen esas cosas. Entre las creencias puede haber conflicto o tensión, e incluso tensión sentida. Lo cual quiere decir solamente que todas las proposiciones creídas no pueden ser verdaderas a la vez. Esto es cierto, pero el conflicto a que me refiero no puede entenderse puramente como una pugna entre los valores de verdad de las proposiciones creídas. Es un conflicto o una tensión entre dos diferentes "existencias originales" o "modificaciones de existencia", y nos resulta tan familiar en el caso

de las creencias (o "creeres") o inclinaciones a creer como en el de las pasiones o emociones. Si creer algo puede tener tales efectos, tal como parece, a pesar de que las proposiciones involucradas no los tengan, y si, como Hume admite, podemos descubrir o llegar a creer cosas mediante la razón o el razonamiento, entonces el argumento hasta ahora considerado no muestra que sea imposible que la razón o el razonamiento por sí solos causen acciones.

La misma teoría positiva de Hume, según la cual "la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la parte cogitativa de nuestras naturalezas" (p. 183), apoya este dictamen. Hume describe el estado de creer que *p* como el tener un cierto *afecto* o *sentimiento* hacia la idea de *p*, o el "afirmar" la idea de *p* en la mente con un cierto sentimiento o afecto. Los sentimientos y afectos pueden ciertamente entrar en conflicto y pueden causar acciones, así que si Hume quiere mostrar que las creencias a que se llega mediante la razón o el razonamiento no pueden causar acciones, necesita demostrar independientemente la impotencia de aquellos sentimientos o afectos particulares que constituyen creencias conseguidas mediante la razón. No será suficiente el hecho ya admitido de que "los objetos de la razón" o los "objetos" de la creencia no son "existencias originales, completas en sí mismas".

Más aún, si el argumento de Hume mostrara que ninguna pasión o acción, sino exclusivamente una proposición, puede ser contraria a la razón o irracional, mostraría también que ninguna *creencia* puede tampoco ser contraria a la razón o irracional. El hecho de que alguien crea algo no es en sí mismo una proposición que pudiera ser verdadera o falsa, del mismo modo que el hecho de tener más de cinco pies de estatura no puede tener un valor de verdad. Creer algo, o tener más de cinco pies de estatura, es simplemente encontrarse en un cierto "estado". Si la "razonabilidad" o "irracionalidad" de una creencia es un asunto en que únicamente interviene el valor de verdad de aquello que se cree, como Hume sugiere, entonces el *modo* como alguien llega a descubrir o a creer algo —qué procedimiento sigue, con cuánto cuidado y detenimiento lo hace, etcétera— es irrelevante para la cuestión de la razonabilidad de su creencia. ¿Es, sin embargo, irracional simplemente una creencia falsa? Con toda seguridad, una persona puede creer

de un modo perfectamente razonable algo desconocido para ella y para cualquier otra persona, y así mismo creer de modo irracional (por ejemplo, supersticiosamente) algo realmente verdadero. Hume no discute detenidamente esta distinción.

Ya vimos que propone la concepción escéptica según la cual no tenemos ninguna razón para creer nada de lo que creemos; que estamos equivocados al pensar que tenemos una buena razón para creer lo que creemos. Y por ello, podría pensarse que Hume puede aceptar gustosamente la conclusión a que acabamos de llegar, según la cual ninguna *creencia*, igual que sucede con las acciones o las pasiones, puede ser contraria o conforme a la razón. Pero no es así. Aceptar esa conclusión lo privaría de un medio para afirmar la tesis misma acerca del papel de la pasión o el afecto en la producción de la acción, en la cual tanto ha insistido. Hume establece su conclusión escéptica mostrando que, contra las apariencias, las mejores razones posibles que alguien pudiera jamás tener para sostener cualquiera de sus creencias acerca de lo no observado, no son nunca suficientemente buenas para darle una razón para creer en ello más bien que en su negación; la afirmación y la negación tienen los mismos fundamentos. Pero la consecuencia que acabamos de deducir del último argumento de Hume es mucho más fuerte que esa. Afirma simplemente que las creencias no son cosas de tal índole que pudieran ser razonables o irracionales. No es precisamente que las mejores razones posibles que pudiera haber no sean, ay, suficientemente buenas, sino que las creencias, puesto que no son proposiciones, son tan incapaces de ser razonables o contrarias a la razón como mis pasiones, mis acciones o mi estatura.

Pero el objetivo total de la discusión de Hume sobre la producción de la acción es poner en contraste las pasiones o sentimientos con los descubrimientos que se realizan mediante la razón, y sostener que los primeros constituyen siempre el factor determinante y que los últimos no pueden nunca por sí solos ser causa de la acción. Y la especie de descubrimientos que se realizan mediante la razón que Hume tiene en mente, comprende por lo menos las creencias ordinarias relativas al comportamiento de las cosas en el mundo que nos rodea, creencias a las cuales se llega mediante un razonamiento causal directo. Hume quiere hacer ver que ni siquiera mi bien fundada creencia de que hay

una sandía grande y jugosa en el cuarto de junto, por ejemplo, puede por sí sola conseguir que yo haga algo. Observar diversas cosas y llevar a cabo inferencias causales a partir de ellas sobre la base de la experiencia pasada: esto es una parte de lo que Hume quiere incluir bajo el rubro de "razón o razonamiento" cuando lo contrapone a pasión o sentimiento.[10] La suposición es que adquirir una creencia mediante el razonamiento no es en sí mismo ser "influido" o "afectado" de un modo u otro. En breve, no es tener una "propensión" o una "aversión" hacia alguna acción. Y una acción no puede realizarse sin una "propensión" o una "aversión".

Hume todavía no ha establecido que adquirir una creencia mediante el razonamiento no es en sí mismo tener una "propensión" o una "aversión". Tal conclusión no se sigue del hecho de que el "objeto" de la creencia, la proposición que es verdadera o falsa, no tenga ninguna influencia causal. No es posible tampoco conceder fácilmente que el creer simplemente no pertenezca a la clase de cosas que pueden ser razonables o irracionales, pues ello pondría al sentimiento y al creer dentro de la misma especie y privaría a Hume del contraste que desea establecer entre los sentimientos y las creencias que se adquieren mediante la razón. ¿Cómo sabe entonces que el llegar a creer algo como resultado de un razonamiento no es nunca por sí mismo causa de nuestras acciones y que siempre está presente en ellas un sentimiento o una pasión?

Hume descubre que a veces "sentimos una... emoción de aversión o propensión" (p. 414), y esto podría indicar que esta-

[10] Esto constituye tal vez una evidencia para la conjetura de Kemp Smith de que las opiniones de Hume sobre la acción y la moral fueron compuestas primero, antes de generalizar el punto de vista hacia toda actividad cognoscitiva en el Libro I del *Tratado*. El "razonamiento", que Hume contrasta aquí con el "sentimiento" o la "pasión", incluye el razonamiento causal ordinario, cuyas conclusiones se consideran aquí "serenos e indolentes juicios del entendimiento" (p. 457), mientras que en el Libro I Hume sostiene la opinión más radical de que incluso aquellas conclusiones pertenecen a la "imaginación" y no a la "razón" o al "entendimiento". No obstante, los dos diferentes contrastes siguen presentes también en las *Investigaciones*. La primera *Investigación* coincide con el Libro I del *Tratado*, contrastando la "razón" o "el entendimiento" con el "sentimiento o afecto", mientras que la segunda *Investigación* prosigue el contraste sólo entre el "frío asentimiento del entendimiento", que "no suscita deseo o aversión" (*E*, p. 172) y "un activo sentimiento o afecto" (*E*, p. 290), que "toma posesión del corazón" (*E*, p. 172).

mos *directamente concientes* del segundo y dominante factor de la causalidad de todas las acciones. Quizá nos damos cuenta, por inspección directa, por decirlo así, de que tenemos la propensión, y nos percatamos de que ésta es diferente de la "mera" creencia o de la "representación". Esta sería la mejor evidencia posible de la presencia de los dos diferentes factores, y no cabe duda de que tenemos a menudo tales impresiones. A veces *sentimos* que somos impulsados a actuar; incluso decimos que sentimos pasiones "incontrolables", y acaso en esas ocasiones podemos descubrir directamente una pasión que tomamos como la causa de nuestra acción. Pero la tesis de Hume afirma que las pasiones o las emociones —estados a los cuales no llegamos mediante el razonamiento— están *siempre* presentes en la producción de la acción, y resulta difícil creer que cuando decido simplemente cruzar la calle o cuando decido escribir algo que se me acaba de ocurrir, esté invadido por la emoción. En tales casos, ciertamente, no tengo conciencia de ninguna emoción o pasión que me impulse a actuar —más bien parecen modelos de acciones frías y desapasionadas.

Hume concede que la inspección directa o la introspección no siempre revela una pasión como causa de la acción. Piensa que aunque a menudo nos parece que no interviene ninguna pasión o emoción, en esos casos estamos a pesar de todo equivocados. Hay una pasión ahí, aunque es completamente natural que se nos oculte.

> Es natural que alguien que no examina los objetos con un riguroso ojo filosófico, imagine que las acciones de la mente que no producen una sensación diferente y no son distinguibles inmediatamente en la sensación y la percepción, son totalmente idénticas. La razón, por ejemplo, actúa sin producir ninguna emoción sensible; y con excepción de las más sublimes disquisiciones de la filosofía o de las frívolas sutilezas de las escuelas, apenas si trae consigo algún placer o insatisfacción. Por consiguiente ocurre que toda acción de la mente que se desarrolla con la misma calma y tranquilidad, es confundida con la razón por todos los que juzgan sobre las cosas a primera vista y apariencia. Ahora bien, es cierto que hay ciertos deseos y tendencias serenos, los cuales, aunque son verdaderas

> pasiones, producen poca emoción en la mente, y se los conoce mejor por sus efectos que por el sentimiento o la sensación inmediatos. Éstos son de dos tipos: o bien ciertos instintos originalmente implantados en nuestras naturalezas, tales como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y el afecto por los niños, o bien el apetito general hacia el bien y la aversión al mal, considerados meramente como tales. Cuando estas pasiones son calmadas y no provocan ningún desorden en el alma, se las toma fácilmente por determinaciones de la razón, y se supone que proceden de la misma facultad que juzga sobre la verdad y la falsedad. Se ha supuesto que su naturaleza y sus principios son los mismos, porque no es evidente que sus sensaciones son diferentes. (p. 417)

No simplemente *sentimos* "pasiones serenas"; su existencia y eficiencia no se descubren mediante la inspección directa.

Pero Hume afirma que "es cierto" que existen tales pasiones y deseos; los sentimos exactamente como "determinaciones de la razón", pero Hume asegura que no lo son. Esto no se concilia bien con su principio fundamental de que no podemos equivocarnos respecto de los contenidos de nuestras propias mentes en un momento dado.

> Pues ya que todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas mediante la conciencia, tienen necesariamente que aparecer, en todas sus particularidades, como son, y ser como aparecen. Siendo toda cosa que ingresa a la mente en *realidad* una percepción, es imposible que al *sentirla* parezca diferente. Esto sería suponer que, aun cuando más íntimamente conscientes estamos, podemos estar equivocados. (p. 190)[11]

Aparentemente nos equivocamos con frecuencia sobre si una cierta pasión serena se encuentra o no ante la mente. Sobre la sola base del sentimiento o la sensación, pensamos con frecuencia que lo que nos lleva a actuar es solamente una "determinación de la razón", pero hay de hecho una pasión serena que ig-

[11] He modificado el pasaje que aparece en el texto, siguiendo las instrucciones de Hume en p. 636.

noramos. Hume quisiera olvidar uno de los fundamentos de la teoría de las ideas para apoyar su explicación del papel de la razón en la acción, aunque, como veremos, su teoría de la acción debe su forma primordialmente a la teoría de las ideas.

Hume afirma que las pasiones serenas nos son "mejor conocidas por sus efectos que por el sentimiento o la sensación inmediatos"; pero ¿cuáles son los efectos por los cuales sabemos que existen tales pasiones? Parece que los únicos candidatos serían las acciones o inclinaciones que las pasiones serenas causan realmente. Pero si sabemos que existen las pasiones serenas por el hecho de que ocurren ciertas acciones o tenemos ciertas inclinaciones y porque esas pasiones son las causas de esas acciones o inclinaciones, entonces tiene que haber alguna manera independiente de descubrir que las pasiones serenas son las causas de esas acciones e inclinaciones. Si supiéramos que las pasiones están siempre involucradas en la producción de cualquier acción, podríamos inferir de la ocurrencia de una acción la existencia de una pasión, aun cuando ésta no fuera lo suficientemente "violenta" para ser sentida. Esto es en efecto lo que Hume hace. Pero aún no ha dado aquella justificación independiente. Lo que está a discusión es precisamente si una pasión separada está de hecho involucrada en la causalidad de toda acción.

Hay mucho de verdad en el pasaje sobre las pasiones serenas que acabamos de citar, pero no es obvio que sea verdadera la idea de que tener una "propensión" consista en tener un cierto afecto o pasión. Ni siquiera los ejemplos mismos de "pasiones" serenas que da Hume apoyan claramente esa idea. Hume afirma que hay ciertos "deseos y *tendencias* serenos", y que éstos son de dos diferentes tipos: o bien "ciertos *instintos* originalmente implantados en nuestras naturalezas", o bien "el *apetito* general hacia el bien y la *aversión* al mal, considerados meramente como tales". Es muy verosímil sugerir que ciertos *instintos, apetitos* o *tendencias* tienen que estar involucrados en la causalidad de toda acción. Sin tendencias o impulsos para hacer algo determinado más bien que otra cosa, ¿cómo podríamos en absoluto vernos llevados a hacer algo? Pero Hume piensa que los apetitos o deseos son en sí mismos pasiones o sentimientos.

Se refiere, por ejemplo, al afecto por los niños como si se tratara de una pasión o una emoción —uno de esos "instintos

implantados originalmente en nuestras naturalezas". Pero parece, sin embargo, que para tener ese "instinto" no se necesita más que verse movido a actuar de cierta manera o estar en disposición de sentir ciertas cosas en ciertas ocasiones: por ejemplo, tratar a los niños amablemente, procurar que no reciban ningún daño, inquietarse cuando están en peligro, etcétera. Ser una persona que tiene afecto por los niños consiste en pertenecer a la clase de personas que tienden a actuar y a sentir de esa manera. Pero para pertenecer a esta clase de personas no se requiere ningún sentimiento, sensación o pasión particular que sea en sí mismo el sentimiento o la pasión del afecto por los niños. No consideraríamos que las personas que carecieran de las tendencias o las disposiciones adecuadas son afectuosas con los niños, pero el motivo para esta descalificación no radicaría en el hecho de que carecieran de un sentimiento o una pasión particular. Hume dice, empero, que tales tendencias o propensiones son pasiones o sentimientos.

Es claro que piensa que tener una tendencia a hacer una cierta cosa en vez de alguna otra es *preferir* hacer esa cosa o no ser indiferente ante la alternativa. Sólo podemos vernos llevados a actuar cuando no nos es indiferente aquello a que pensamos que el acto conduce; en eso consiste "ser movido" a actuar. Y parece que Hume, de la premisa verdadera de que no actuaríamos si no prefiriéramos una cosa a otra o si éstas nos fueran indiferentes, concluye que siempre nos vemos movidos a actuar por una pasión. O acaso sea más atinado decir que no distingue cuidadosamente su conclusión de aquella premisa. Al parecer, éstas son idénticas para él. Esto lo confirma el famoso pasaje que ya consideramos anteriormente.

> No es contrario a la razón *preferir* la destrucción del mundo entero a rascarme el dedo. No es contrario a la razón que yo *elija* mi ruina total para impedir el menor sufrimiento a un *indio* o a una persona que me es totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón *preferir* mi propio bien menor, aun reconociéndolo como tal, a mi bien mayor... (p. 416; he subrayado los verbos)

y concluye:

> En breve, una *pasión* debe estar acompañada de algún juicio falso para que sea irracional. (p. 416, subrayado mío)

Esto supuestamente ilustra la imposibilidad de que, estrictamente hablando, una pasión sea contraria a la razón. Pero los ejemplos de Hume se refieren a *preferencias* y *elecciones,* y así, sólo pueden confirmar su tesis principal si es que preferir una cosa a otra, o elegir una cosa en vez de otra, consisten en tener una cierta *pasión.* Pero esto es precisamente lo que tenía que haberse establecido.

Aquí probablemente podamos apreciar la obra de la teoría de las ideas. Hume cree que si uno quiere algo o tiene una propensión hacia algo, entonces tiene que haber algo que sea su deseo o su propensión, y que este algo tiene que ser una percepción en la mente.

> Ya se ha hecho notar que nada está presente a la mente más que sus percepciones; y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar, caen bajo esta denominación. La mente no puede nunca llevar a cabo ninguna acción que no pueda ser comprendida bajo el término de *percepción*. . . (p. 456)

Querer algo es un caso de lo que Hume llama "el llevar la mente a cabo una acción"; es un cierto tipo de fenómeno mental o psicológico, y él cree que tiene que haber una percepción ante la mente cuando ocurre un fenómeno psicológico. Todas las percepciones involucradas en los casos de querer, preferir, etcétera, son impresiones. En particular, son aquellas impresiones de reflexión llamadas emociones, sentimientos o pasiones.

He sostenido que Hume no prueba la afirmación de que un sentimiento o una pasión tiene que estar siempre presente cuando una acción ocurre, y que ni siquiera consigue hacerla verosímil. El atractivo que para él posee dicha afirmación proviene en gran medida del marco general de su incuestionada teoría de la mente. Resulta difícil, sin embargo, negar la idea intuitiva que le sirve de base, según la cual ninguna creencia sobre las consecuencias de un cierto curso de acción me llevará a practicarlo a menos que también quiera o prefiera que dichas consecuencias tengan lugar. Si soy totalmente indiferente respecto de la presencia o la ausencia de dichas consecuencias, nunca seré movido a propiciarlas o a evitarlas, sea cual fuere mi creencia. Así pues, parece que para que una acción

ocurra tiene que haber algo además de la "mera" creencia. Pero ello no implica en modo alguno que ese "algo además" sea un evento o una entidad mental particular, ni siquiera uno que acaso no advirtamos cuando juzgamos "sobre las cosas a primera vista y apariencia". Y éste es un punto importante en relación con los deseos o propensiones.

Si un evento *B* acaece como resultado de otro evento *A*, tienen que darse dos cosas: (i) *A* ocurre, (ii) *A* causa *B*. Si la primera condición no se cumple, entonces *B* no ocurre como resultado de *A*; y si la segunda condición no se cumple, entonces *B* no ocurre como resultado de *A*, aunque *A* ocurra. De manera que podemos distinguir dos partes o aspectos en la producción de *B*, y decir por ende que la "mera" ocurrencia de *A* no es suficiente en sí misma para producir *B*. Tiene que cumplirse por lo menos otra condición. Pero. obviamente. nada de esto implica que si *A* y *B* ocurren, entonces, por el hecho de que *A pudo haber* ocurrido sin *B*, o *pudo haber* ocurrido sin causar *B*, tuvo que haber habido algún otro evento además de *A* que "ayudara" a causar *B*. En un mundo en el cual *A* causa *B*, la ocurrencia de *A* es en sí misma suficiente. Si ello no fuera así, entonces se seguiría, según los principios humeanos, que *ningún* evento o estado de cosas, por complejo que fuera, sería nunca suficiente en sí mismo para causar ningún otro evento o estado de cosas, de tal manera que nada sería producido como resultado de alguna otra cosa. Pues Hume sostiene que, respecto de cualesquiera dos eventos supuestamente relacionados como causa y efecto, siempre es posible que el primero exista sin el segundo. Pero si esto implicara que para que el segundo fuera producido tendría que añadírsele algo al primero, entonces ni siquiera esta "causa" añadida posteriormente sería suficiente para producir el segundo evento, puesto que también ella *pudo* existir sin que este segundo evento ocurriera, y así sucesivamente. Esta ingenua apelación a la posibilidad no prueba obviamente nada sobre la insuficiencia causal.

Esto muestra que hay una manera de entender la muy razonable afirmación de Hume según la cual ninguna creencia por sí sola me llevaría a actuar *a menos que* también tuviera un cierto deseo o preferencia, sin suponer que esta afirmación implica que existen dos distintos eventos o entidades, en la

mente o en alguna otra parte. Puede muy bien ser cierto que haya dos partes o aspectos en la producción de una acción —creencia y deseo o propensión— sin que los deseos o propensiones mismos sean entidades mentales particulares. Una "mera" creencia nunca llevaría por sí sola a una persona a actuar, a menos que esa persona estuviera constituida de tal manera que, cuando tuviera una creencia de cierto tipo, se viera llevada o tendiera a ser llevada por ella a la acción. Y tener un cierto deseo o propensión podría consistir únicamente en hallarse en un estado disposicional de esa índole. No necesita ser una entidad mental adicional que produzca por sí misma la acción.

Lo que estoy sugiriendo es que la idea intuitiva de la cual Hume deriva su teoría de la acción es perfectamente compatible con una teoría no humeana de los deseos o las propensiones. Bien podría ser que tener un deseo o una propensión hacia *E* consistiera simplemente en un estado de tal índole que cuando uno llega a creer que una cierta acción conducirá a *E*, se ve movido a realizar esa acción. No me interesan por el momento los detalles de una explicación de esta especie —obviamente, tal como está planteada, resulta irremediablemente cruda y excesivamente simplificada—,[12] pero si semejante teoría no está mal encaminada, entonces no es necesario suponer que el querer, el preferir o el tener una propensión constituyen casos en los cuales una cierta percepción se encuentra ante la mente. Tener una propensión no consistirá más que en el hecho de que haya una disposición para que en la mente ocurran ciertas cosas cuando ocurran en ella ciertas otras. Hemos visto anteriormente que el modelo de explicación psicológica de Hume, tiene que dotar a la mente de disposiciones o propensiones que, como tales, no pueden comprenderse recurriendo a la presencia de percepciones reales, de manera que no todos los enunciados psicológicos fundan su verdad en la existencia de percepciones reales en la mente. La presente sugerencia relativa a los deseos y las propensiones sería un

[12] Cualquier teoría disposicional demasiado simple de las necesidades y los deseos, tiene grandes dificultades; pero no es necesario en modo alguno que una teoría de ese tipo sea reduccionista o conductista de una manera censurable. Es muy posible, por ejemplo, que la noción de deseo no pueda comprenderse independientemente de la de creencia, y viceversa. Véase, por ejemplo, Davidson (3) y (4).

ejemplo de esto. Si una persona no se encuentra en un estado de tal índole que cuando tiene una cierta creencia se ve llevada a actuar de cierta forma, entonces la "mera" creencia por sí misma no la llevará a actuar de esa forma. Carece, en ese caso, del deseo o la propensión apropiados. Y aun considerando los deseos o propensiones como ciertas clases de estados causales o como disposiciones —y no como entidades particulares que sentimos o que inferimos que se encuentran en la mente— podemos decir en un sentido perfectamente aceptable que sin el deseo o la propensión la creencia nunca conduciría a la acción. Si *A* ocurre, pero no causa *B*, entonces *B* no acaece como resultado de la ocurrencia de *A*.

Cuando Hume afirma que los deseos o las propensiones son pasiones o emociones, no quiere decir solamente que son sentimientos. Le interesa más mostrar que no se llega a ellos mediante el razonamiento, y que por consiguiente la sola razón no puede nunca producir la acción. Y aun dentro de la teoría no humeana que he sugerido, de acuerdo con la cual los deseos no son sentimientos, Hume podría todavía tener razón en lo que se refiere al papel de la razón en la acción. No encontramos muchos argumentos que apoyen este punto. He dicho que Hume no distingue la premisa verdadera según la cual no actuaríamos si no deseáramos o prefiriéramos un curso de acción a otro, de la discutible conclusión según la cual siempre somos movidos a actuar por una pasión o un sentimiento. Y ya que para él las pasiones o sentimientos no pertenecen a la clase de cosas a las que se puede llegar mediante la razón, cree haber establecido que la sola razón no puede nunca producir la acción. Hay, sin embargo, por lo menos un intento de mostrar más directamente que la razón tiene que recibir el complemento de algo que no se derive de la razón para que la acción pueda tener lugar. Se encuentra en la afirmación de que "no es posible nunca, en ningún caso, dar cuenta de los fines de las acciones humanas mediante la *razón*" (*E*, p. 293).

> Preguntad a un hombre *por qué se dedica a hacer ejercicio;* contestará que *porque desea mantener la salud.* Si entonces le preguntáis *por qué desea la salud,* rápidamente responderá: *porque la enfermedad es dolorosa.* Si proseguís la indagación, y queréis una razón de

> *por qué odia el dolor,* es imposible que él pueda dar alguna. Éste es un fin último, y nunca se halla referido a ningún otro objeto.
>
> Acaso a la segunda cuestión, *por qué desea la salud,* pudiera también responder que *es necesaria para el ejercicio de su profesión.* Si preguntáis *por qué le preocupa ese particular,* dirá que *porque desea ganar dinero.* Si preguntáis *¿por qué?,* él dirá que *es el instrumento del placer.* Y es absurdo buscar una razón más allá de esto. Es imposible que haya un progreso *in infinitum,* y que haya siempre una cosa que sea razón de que otra sea deseada. Algo ha de ser deseable por sí mismo, debido a su inmediato acuerdo o concordancia con el sentimiento y la afección humanos. (*E*, p. 293)

Ésta es tal vez la mejor expresión de la concepción de la razón de Hume.[13] No niega que pueda yo llegar mediante el razonamiento a tener un cierto deseo o propensión del que carecía antes de llevar a cabo el razonamiento. Si quiero tener buena salud, pero no sé cómo adquirirla, puedo descubrir mediante razonamiento experimental que el ejercicio es la mejor manera de adquirirla, y llegar así a desear el ejercicio. El razonamiento que hice es lo que me llevó a desear el ejercicio. Pero si desde un principio no hubiera deseado la salud, el descubrimiento de que el ejercicio mantiene la salud no habría tenido como resultado el deseo del ejercicio. Se necesita siempre un deseo previo, una propensión o una falta de indiferencia para que el razonamiento proporcione un deseo. Y si el razonamiento proporciona deseos o propensiones sólo cuando se tiene previamente un deseo o una propensión, entonces el razonamiento no puede proporcionarnos todos los deseos o propensiones que tenemos. Algo tiene que ser deseado por sí mismo, y no sólo como un medio o una manera de adquirir alguna otra cosa deseada.

Los ejemplos de Hume llevan la cadena de deseos hasta un deseo de placer o de ausencia de dolor, pero no es preciso que una concepción como la suya adopte una monolítica doctrina de la motivación. Una teoría humeana sobre el papel de la razón en la acción podría ser correcta aunque hubiera muchos

[13] Consideraciones muy semejantes, junto con referencias explícitas a Aristóteles, pueden hallarse en Hutcheson (I), p. 123.

diferentes deseos básicos, no derivados. Todo lo que se requiere es que entre los antecedentes causales de cada acción haya por lo menos un deseo o propensión al cual no pueda llegarse mediante el razonamiento. Y esto se sigue de la proposición extremadamente verosímil según la cual en la producción de toda acción interviene un deseo o una propensión, junto con el verosímil principio de que el razonamiento solamente produce un deseo o una propensión cuando el agente tiene ya previamente un deseo o una propensión. Quienes consideran que el hombre se ve a veces movido a actuar únicamente por la razón, deben negar este último principio y explicar también de qué manera las consideraciones racionales pueden por sí mismas mover a alguien a actuar.[14] Ha habido entre ellos la tendencia a poner sus esperanzas en el dominio de la moralidad.

[14] Para la más interesante de las explicaciones recientes de este tipo, véase Nagel (1). Nagel asegura que toda acción requiere una necesidad, pero niega que por lo menos una de las necesidades que intervienen en una acción tenga que ser siempre básica o no derivada. La presencia de lo que llama "necesidades motivadas" no es suficiente, afirma, para establecer la conclusión de Hume. Lo cual no quiere decir que Nagel mismo consiga explicar cómo las meras consideraciones racionales pueden mover a la gente a actuar.

VIII

RAZÓN, PASIÓN Y MORALIDAD

No alcanza a un individuo una ventura
Que no se extienda de algún modo a toda la especie.

La discusión de Hume sobre la acción humana no se ofrece aisladamente. Se propone primariamente para iluminar la naturaleza de la moralidad —uno de los más tempranos y centrales intereses de Hume. Comprender la moralidad supone comprender por qué y cómo ella misma llega a existir, por qué aprobamos o reprobamos a la gente o las acciones que nos rodean, y por qué tomamos hacia ellas las determinadas actitudes morales que tomamos. El propósito aquí, como en cualquier otra parte de la ciencia del hombre, es explicar un fragmento fundamental y trascendente de la vida humana, o al menos sentar los fundamentos para una explicación naturalista precisa y detallada. Y, como en otras partes, a esta meta "científica" habrá de llegarse parcialmente mediante una fase negativa y parcialmente mediante una fase positiva. La negativa, una vez más, consiste en rechazar las pretensiones tradicionales de la razón.

El dictamen pesimista de Hume sobre el poder de la razón en la acción lo haría a uno esperar una conclusión similar en lo que se refiere a su papel en la moralidad, ya que Hume estima que la moralidad es el estudio "práctico" *par excellence.* Y su concepción de la importancia de la pasión o el sentimiento en la motivación de la acción lo llevaría a uno a esperar también una teoría positiva de la moralidad basada en el sentimiento. Ambas expectativas se ven cumplidas.

De hecho, Hume piensa incluso que su tratamiento de la moralidad "corroborará" parcialmente su explicación del entendimiento y las pasiones (p. 455), pues se hallará que también en

la esfera de la moralidad quedará negada la importancia de la razón, y acentuada, en cambio, la de la parte "sensitiva" de nuestra naturaleza. Si la razón fuera en realidad lo dominante en la moralidad, si fuera posible determinar por medios racionales si una acción es correcta o incorrecta, resultaría extremadamente enigmática la impotencia de la razón en los asuntos del entendimiento, los cuales constituyen, según se piensa, su propio dominio. Una teoría del hombre que sustentara ambas concepciones se vería seriamente escindida y despertaría nuestras sospechas. Hume piensa que su explicación de la moralidad apoya y presta crédito a su teoría general de la naturaleza humana, pues le añade una nueva pieza importante que encaja bien con el resto.

La teoría de las ideas juega también aquí su papel, igual que en la explicación de la acción humana. Ver, escuchar, juzgar, amar, odiar, esperar, todo ello implica la presencia de percepciones ante la mente, y lo mismo puede decirse de nuestros "juicios"[1] sobre las características morales de las personas o las acciones. De acuerdo con Hume, aprobar o reprobar algo es tener una percepción ante la mente, y por ello la tarea de entender la moralidad consistirá en explicar qué clase de percepciones son ésas y cómo y por qué llegan ahí. De hecho, la cuestión inicial es ésta:

> *¿Distinguimos entre el vicio y la virtud, y declaramos que una acción es censurable o digna de elogio, mediante nuestras* ideas *o mediante nuestras* impresiones? (p. 456)

Y Hume trata de mostrar que hacer un "juicio" o una "declaración" moral es tener ante la mente una impresión, y no una

[1] Hume emplea muy rara vez (por ejemplo, p. 456) el término "juicio" *(judgment)* para hablar de nuestros "pronunciamientos", "decisiones" o veredictos morales, en parte porque una de sus metas principales es demostrar que "la moralidad... es más propiamente sentida que juzgada" (p. 470). Con mayor frecuencia emplea el término "pronunciamiento"*, el cual denota más que un mero sentimiento. Este término sugiere al menos la manifestación de una pretensión respecto de la naturaleza moral de una acción o una persona. Ningún término tradicional es exactamente correcto, por razones que trato de señalar abajo.

* "*Pronouncement*", que en esta obra traduzco a veces por "pronunciamiento" y a veces por "declaración". (N. del T.)

idea. Afirma que las impresiones de que se trata son sentimientos o pasiones, y así encuentra que la fuente de la moralidad es el sentimiento y no el razonamiento.

La fase negativa, que rechaza las pretensiones de la razón, se ajusta a un patrón familiar. Si el razonamiento fuera suficiente para producir juicios morales, lo haría, o bien mediante la demostración (o la comparación de ideas) o bien mediante la inferencia de un hecho. Puesto que para Hume estos dos son los únicos tipos de razonamiento que hay, intenta mostrar que ninguno de ellos nos lleva a la conclusión de que un acto o una cualidad personal determinados son buenos o malos, y concluye por tanto que ningún razonamiento en absoluto nos lleva a una conclusión moral.

La segunda parte de esta fase negativa —la que se refiere al *razonamiento que deriva un supuesto hecho a partir de la experiencia*— no es completamente autosuficiente. Hume se apoya en los que denomina hechos positivos sobre la naturaleza humana para alcanzar su conclusión negativa. No hay duda, afirma, de que la moralidad tiene naturalmente una "influencia sobre las pasiones y acciones humanas" (p. 457). Los hombres son movidos con frecuencia a hacer algo porque creen que es bueno o correcto, o a no hacerlo porque creen que es algo malo o que no deberían hacerlo. Estas consideraciones son a menudo completamente decisivas por sí mismas para producir o impedir la acción. Podemos percatarnos de este importante hecho simplemente mediante una "cuidadosa observación de la vida humana". Esto es suficiente, cree Hume, para mostrar que nunca podemos llegar a tener concepciones morales mediante *la razón o el razonamiento por sí solos.*

> La moral excita las pasiones y produce o impide acciones. La razón por sí misma es totalmente impotente en este particular. Las reglas de moralidad, por lo tanto, no constituyen conclusiones de la razón. (p. 457)

Dada la evidente influencia motivacional de las conclusiones morales o los juicios morales, no podría llegarse a ellos mediante la razón, ya que "un principio activo no puede estar fundado nunca en uno inactivo" (p. 457)

Hume ya supone establecido el carácter "inactivo" de la ra-

zón o el razonamiento. Piensa haber probado que el simple llegar a creer algo mediante el razonamiento no es nunca en sí mismo suficiente para producir o impedir una acción —se requiere también una propensión o una aversión. Pero si de hecho la gente se ve movida a la acción por las solas consideraciones morales, parecería que cuando hacemos un "juicio" o un "pronunciamiento" moral interviene ya una propensión o una aversión. De tal manera, parece que hay algunos "juicios" en cuya misma formulación se encuentra el motivo de la acción. *No son "meros" juicios teóricos sobre causas y efectos*, los cuales pueden ser formulados en un estado de completa indiferencia. Hume está de acuerdo en que aquellos juicios o "pronunciamientos" "motivantes" existen, en que los hacemos con frecuencia. Pero para él esto no significa conceder que la razón sola puede alguna vez producir la acción, pues sostiene que no llegamos a aquellos juicios o "pronunciamientos" mediante el razonamiento. Esto es lo que pretende establecer la fase negativa de su discusión sobre la moralidad.

¿Cómo procederíamos para descubrir únicamente mediante el razonamiento *demostrativo* que un cierto acto en una situación determinada es vicioso? Para Hume, toda demostración procede mediante la comparación de ideas, así que para demostrar que un cierto tipo de acto en ciertas circunstancias es vicioso tendríamos que mostrar que la idea de vicio está incluida en la idea misma de un acto de ese tipo en esas circunstancias. Hume afirma que entre las cosas sólo pueden darse cuatro tipos de relaciones cuya presencia pueda determinarse demostrativamente. Son semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número. Por ejemplo, con base en lo que se incluye en la idea de cinco y en la idea de tres, podemos demostrar que cinco es mayor que tres. Este es para Hume el fundamento de la certeza de la aritmética.

Pero si el vicio o la virtud fueran demostrativamente verdaderos respecto de ciertos actos, entonces la virtud y el vicio tendrían que ser definibles atendiendo a una o a varias de aquellas relaciones. Como lo plantea Hume: "Cuando censuramos *alguna acción*, en *alguna situación*, el *objeto completo* entero, que comprende acción y situación, tiene que formar ciertas relaciones en las cuales consista la esencia del vicio" (p. 464,

nota). La "esencia" del vicio de una acción en ciertas circunstancias tendría que consistir en alguna combinación de aquellos cuatro tipos de relaciones que se diera entre la acción y las circunstancias. De acuerdo con la explicación que Hume da de la demostración, eso es una condición para que pueda demostrarse que la acción es viciosa en esas circunstancias.

Hume sostiene que ninguna concepción de esa índole sobre las características morales tiene esperanzas de ser verosímil, puesto que los mismos tipos de relaciones se dan entre objetos inanimados. Ello implicaría que los objetos inanimados son virtuosos o viciosos y pueden ser elogiados o censurados.

> *Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número;* todas estas relaciones pertenecen con la misma propiedad a la materia y a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Es incuestionable, por lo tanto, que la moralidad no yace en ninguna de estas relaciones, ni el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas. (p. 464)

Este argumento es muy general y abstracto, y no resulta fácil entenderlo. En ningún lugar en absoluto se defiende el principio de que los cuatro tipos de relaciones mencionados son los únicos cuya presencia entre las cosas puede demostrarse. Hume no hace más que lanzar su familiar desafío a que alguien venga con una nueva relación que garantice la demostrabilidad de los juicios morales. "Es imposible", dice, "refutar un sistema que todavía no ha sido expuesto" (p. 464). Pero esto difícilmente establece la verdad de las propias afirmaciones no explicadas de Hume, y, ciertamente, si Hume hubiera establecido plenamente tales afirmaciones no necesitaría lanzar ningún desafío. La reconstrucción y el examen detallados del argumento de Hume, incluso si fueran posibles, nos llevarían demasiado lejos. Tendríamos que especular, entre otras cosas, sobre una versión humeana de algo semejante a una deducción de (algunas de) las categorías.

Quizá podamos representarnos en alguna medida lo que Hume tiene en mente acudiendo a las aplicaciones particulares que hace del abstracto argumento general. Hume intenta ilustrar la absurdidad de cualquier noción de virtud o vicio que

admita la posibilidad de descubrirlos mediante la sola demostración. El parricidio está reconocido como uno de los actos más horribles que los seres humanos son capaces de ejecutar, pero es posible mostrar que no se llega a ese veredicto mediante una demostración.

> Por tanto, para someter este asunto a proceso, elijamos cualquier objeto inanimado, por ejemplo un roble o un olmo; y supongamos que la caída de su semilla produce un vástago a su pie, el cual, desarrollándose gradualmente, finalmente sobrepuja y destruye al árbol padre. Pregunto si en este caso falta alguna de las relaciones que podemos descubrir en el parricidio o la ingratitud. ¿No es uno de los árboles la causa de la existencia del otro?, ¿y no es el último la causa de la destrucción del primero, tal como cuando un hijo asesina a su padre? (p. 467)

Lo que se infiere es que, por lo que concierne a las "relaciones" generales que caracterizan el parricidio, no hay diferencia alguna entre ambos casos. Por consiguiente, si nuestro juicio sobre la viciosidad del parricidio estuviera basado sólo en esas relaciones, deberíamos también pensar que lo que el vástago hizo fue vicioso. Pero no lo pensamos. Para que a nuestro juicio moral sobre el parricidio pudiera llegarse mediante demostración, tendríamos que hallar algo incluido en la "esencia" del parricidio que no se encontrara en la destrucción del árbol padre por parte del vástago.

Hume no está arguyendo, por supuesto, que no haya una diferencia, o una diferencia moralmente significativa, entre los dos casos. Le interesa en este punto sólo la definición o "esencia" que debe tener el parricidio si hemos de poder *demostrar* su viciosidad a partir de la sola idea de parricidio. Por lo tanto, piensa que no sirve declarar que el primer caso es diferente del segundo por el hecho de que en él está involucrada una voluntad humana, ya que eso sólo muestra que la causa es en cada caso diferente, pero sigue siendo cierto que ambos son ejemplos de destrucción que una cosa causa de la causa de su propia existencia. Si ésta es la "esencia" de parricidio, y en ella está implicado que el parricidio es vicioso, entonces se sigue que lo que hizo el vástago fue vicioso.

Tampoco nos sirve sostener que el vástago no puede ser censurado porque no tiene una mente y no sabe que lo que hace es incorrecto. Hume plantea este punto en relación con otro tipo de acto que consideramos vicioso: el incesto. La inmoralidad del incesto no puede deducirse de la idea de contacto sexual con los propios padres, hijos o hermanos, puesto que esa idea se aplica también a la conducta animal no humana, que no consideramos inmoral. La diferencia en los juicios morales no puede explicarse diciendo que esa conducta no es inmoral en los animales porque no son inteligentes y por eso no saben que es inmoral, pues esto implica que *es* inmoral en los animales. Y no es eso lo que nosotros creemos.

> Los animales son susceptibles de tener unos con otros las mismas relaciones que la especie humana, y por consiguiente serían también susceptibles de la misma moralidad si la esencia de la moralidad consistiera en esas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede impedirles percibir los deberes y obligaciones de la moral, pero nunca puede impedir que estos deberes existan; pues tienen que existir desde antes para poder ser percibidos. La razón tiene que hallarlos, y no puede nunca producirlos. (p. 468)

Hume concluye que cualquier caracterización general de un acto en el caso del hombre que nos permita demostrar su cualidad moral, valdrá también para el caso no humano. Y puesto que ello es absurdo, es imposible llegar a conclusiones morales mediante la demostración.

Apenas es necesario decir que este argumento no es completamente decisivo. Pero acaso no puede ser de otro modo, en vista de la vaguedad e imprecisión de las concepciones a las que Hume se está enfrentando.[2] Los que sostenían que la moralidad, al igual que el álgebra y la geometría, es

[2] Una de las grandes dificultades para comprender el argumento de Hume es la falta de una comprensión clara de las opiniones "racionalistas" a que se está oponiendo. Ésta es una de las partes de la historia de la filosofía moral que requieren una investigación más intensa y más elaborada. El mejor esbozo de algunos de sus temas centrales está en Prior (1). Para un bosquejo elemental general, véase Hudson (1).

"susceptible de demostración", solían tomar de esas ciencias sus ejemplos de demostraciones válidas, y no de la moralidad misma. Nunca pudo especificarse con precisión en qué consistía la analogía entre la moralidad y las pruebas matemáticas. Las injustificadas restricciones que Hume impone a lo susceptible de demostración tenderían a desechar muchas demostraciones perfectamente aceptables aun en campos ajenos a la moralidad; sin embargo, es cierto que sus contrincantes nunca presentaron una sola supuesta demostración moral que Hume pudiera someter a consideración.

La parte más importante y más interesante de la argumentación negativa de Hume es la que se refiere a la inferencia de hechos. No sólo cree Hume que el vicio o la virtud de una acción no pueden demostrarse mediante la sola yuxtaposición o comparación de ideas, sino que el ser una acción virtuosa o viciosa no constituye un hecho *[matter of fact]* que la razón pudiera inferir a partir de otra cosa. En este respecto, la virtud y el vicio son semejantes a la necesidad. Nunca podemos observar, en ningún caso particular, la necesidad con que un evento sigue a otro, y nunca podemos inferir razonablemente la conclusión de que dos eventos están conectados necesariamente a partir de lo que ha sido observado. Simplemente, nunca podemos observar las características morales de una acción o de una cualidad personal, y no podemos nunca inferir razonablemente la conclusión de que el acto o la cualidad personal en cuestión tiene ciertas características morales a partir de lo que observamos. Pero creemos que los eventos están necesariamente conectados y formulamos "juicios" morales.

El pasaje en el que Hume expone más directa y enérgicamente este punto de vista sobre la moralidad es tan confuso y oscuro y está abierto a tantas interpretaciones diferentes, como el pasaje correspondiente relativo a la necesidad.

> Tomad cualquier acción reconocida como viciosa: el asesinato premeditado, por ejemplo. Examinadlo bajo todas las luces y ved si podéis hallar el hecho, o la existencia real, que llamáis *vicio*. De cualquier modo en que lo toméis, hallaréis sólo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ningún otro hecho en esta acción.

> El vicio se os escapa por completo en tanto que consideráis el objeto. Y no podréis encontrarlo hasta que dirijáis vuestra reflexión sobre vuestro propio pecho y halléis un sentimiento de reprobación que surge en vosotros hacia esa acción. He aquí un hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en vosotros mismos, no en el objeto. Así que, cuando declaráis viciosa a alguna acción o a alguna cualidad personal, no queréis decir nada sino que por la constitución de vuestra naturaleza tenéis un afecto o sentimiento de censura al contemplarla. El vicio y la virtud, por lo tanto, pueden compararse a los sonidos, los colores, el calor y el frío, los cuales, de acuerdo con la filosofía moderna, no son cualidades de los objetos, sino percepciones de la mente. (pp. 468-9)

La primera tesis negativa sobre la razón afirma que el que una acción o una cualidad personal sean viciosas no es algo que pueda observarse "en" la acción o la persona en cuestión, ni es algo cuya presencia podamos inferir razonablemente sobre la base de lo que observamos. Observar hechos o inferirlos racionalmente es irrelevante, ya que para Hume la moralidad no consiste en "un hecho, el cual pudiera ser descubierto mediante el entendimiento" (p. 468). Esto no equivale a negar el hecho evidente de que, normalmente, simplemente observamos una acción o una cualidad personal e inmediatamente la declaramos (digamos) viciosa. Esto es lo que sucede; pero cuando sucede no estamos reportando algo observado en la acción o la cualidad en cuestión o estableciendo la conclusión de una inferencia racional que de la acción o la cualidad que hemos observado llegara a la conclusión de que es viciosa. Puede decirse lo mismo respecto de la necesidad. Cuando creemos que dos eventos están necesariamente conectados vamos más allá de cualesquiera relaciones observadas entre los eventos de que se trata, y más allá de cualquier cosa que pudiéramos racionalmente creer con fundamento en nuestra experiencia. Pero cuando vemos que una bola de billar golpea a otra inmediatamente creemos que el movimiento de la segunda se origina necesariamente de su contacto con la primera.

Los argumentos en que estas afirmaciones negativas se fundan no son siempre tan explícitos en el caso de la moralidad

como en el de la necesidad; pero es muy claro lo que Hume tiene en mente. Es posible observar o inferir muchas cosas en relación con una determinada acción que consideramos viciosa, pero cada una de ellas constituye sólo otro "hecho" *[matter of fact]* incluido en lo que sucedió. En el caso del asesinato premeditado, por ejemplo, podemos descubrir mediante un razonamiento causal (a grandes rasgos) que un hombre destruyó deliberada e innecesariamente una vida humana y causó grandes sufrimientos, penas y dolores tanto a la víctima como a otras personas. Pero de acuerdo con Hume esto no es descubrir que el acto es vicioso. Que el acto tenga aquellas características y consecuencias observables, es un hecho; que sea vicioso es muy otra cosa. Y ningún proceso de razonamiento puede llevarnos del primero a la segunda.

La concepción oficial de Hume sostiene que podemos descubrir que dos hechos son distintos uno del otro cuando vemos que nos es posible concebir que uno se da sin el otro. Hume piensa que ello implica que uno es posible sin el otro. Pero ¿podemos realmente concebir que un acto traiga todos aquellos sufrimientos y penas sin que sea vicioso? Hume tiene que conceder que hay un sentido claro en el cual no podemos. Según su teoría de la naturaleza humana, estamos constituidos de tal modo que la contemplación de un acto de esa índole nos lleva inevitablemente a considerarlo como vicioso, de modo que cualquier intento que hagamos de concebir un acto con esas características sin considerarlo a la vez como vicioso está destinado a fracasar. Lo mismo puede decirse respecto de la conexión necesaria. El que dos clases de eventos hayan estado constantemente unidas en nuestra experiencia nos lleva inevitablemente a considerlas como conectadas necesariamente, de modo que no podemos reconocer la conjunción constante sin considerar a la vez ambas clases de eventos como necesariamente conectadas. Pero sostuve en el capítulo IV que Hume parece tener razón al afirmar que el que dos clases de eventos estén necesariamente conectadas no es el mismo "hecho" que el de que estén constantemente unidas; y en el caso de la moralidad ofrece una distinción semejante.

Lo que creemos cuando creemos que dos eventos están necesariamente conectados es diferente de, y "más que", lo que creemos cuando creemos que constituyen un caso de fenómenos constantemente unidos.[3] Y lo que creemos o "declaramos"

[3] He tratado de señalar algunas de las razones para creer esto arriba, pp. 135-7.

cuando estimamos que una acción es viciosa es diferente de, y algo "más que", lo que podemos descubrir mediante la percepción de la acción o mediante una inferencia que a partir de sus características observadas nos dé otros hechos incluidos en ella. Hume asegura que hay ciertas características observadas que podemos saber que una acción posee y que son de tal índole que, cuando sabemos que la acción las tiene, la consideramos inevitablemente, por ejemplo, viciosa. Pero muy acertadamente insiste en que ello no implica que considerar que la acción es viciosa sea simplemente creer que posee dichas características observables. Piensa que "declarar" que una acción es viciosa es algo diferente, y por eso afirma que el vicio se nos escapa por completo en tanto que sólo consideramos el objeto que estimamos vicioso.

En el caso de la conexión necesaria Hume casi no tenía más apoyo que nuestro reconocimiento intuitivo de que decir que dos tipos de eventos están constantemente unidos no es lo mismo que decir que están necesariamente conectados, a pesar de que siempre creemos esto último cuando sabemos que ocurre lo primero. Pero en el caso de la moralidad considera que tiene algo más en qué apoyarse. Supone que es un hecho innegable, característico de los seres humanos, el que a veces la consideración de la moralidad de una acción influye por sí misma en nuestra conducta. Si no lo fuera, no tendría sentido tratar de inculcar la moralidad en la gente. Éste es un estudio práctico, no meramente especulativo. Pero si el "juicio" de que una acción es viciosa es a veces suficiente para llevarnos a evitarla, entonces ese "juicio" no puede ser una conclusión de la razón, puesto que la razón o el razonamiento no pueden, por sí solos, llevarnos nunca a actuar. Nos vemos llevados a actuar sólo si el acto en cuestión no nos es indiferente, y el que nos sea indiferente, o el que tengamos un deseo o una aversión, no es nunca un resultado del razonamiento, o del razonamiento y la observación, por sí mismos.[4]

[4] En el capítulo VII sostengo que Hume nunca fundamenta en realidad esta conclusión, y cuando aquí digo que se apoya en la consideración adicional o independiente de que la razón es impotente para la producción de la acción, no quisiera insinuar que Hume se las ha arreglado de alguna manera para fundamentarla. Pero él no lo cree así. Cree que alcanzar un "pronunciamiento" moral es a veces suficiente en sí mismo para llevarnos a la acción, y que si alcanzáramos tales "pronunciamientos" mediante el razonamiento,

Hume piensa, por tanto, que en vista de su relación con la acción, los juicios morales no pueden ser solamente el resultado del razonamiento. Hacer un juicio moral es "comprometerse" con un lado o con el otro.

> ¿Pero puede esperarse alguna vez lo mismo de las inferencias y las conclusiones del entendimiento, las cuales por sí mismas no tienen cabida para los afectos ni ponen en movimiento los poderes activos de los hombres? Ellas descubren verdades, y cuando las verdades que descubren son indiferentes y no suscitan ningún deseo o aversión, no pueden tener influencia alguna sobre la conducta y el comportamiento. Lo honorable, lo correcto, lo decoroso, lo noble, lo generoso, toma posesión del corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo inteligible, lo evidente, lo probable, lo verdadero, consigue el frío asentimiento del entendimiento, y, dando satisfacción a una curiosidad especulativa, pone fin a nuestras investigaciones. (*E*, p. 172)

Si no es posible llegar mediante el solo razonamiento a los juicios morales, en vista de su carácter "activo", entonces ningún juicio moral podrá estar constituido por una creencia en un "hecho" a la cual lleguemos mediante una observación o una inferencia razonable a partir de lo observado. Este es el sentido bajo el cual la virtud y el vicio no son algo "en" el objeto. Todo lo que hay "en" el objeto puede ser observado o conocido mediante inferencias. Lo que le atribuimos a una acción cuando la llamamos virtuosa o viciosa es, por tanto, algo diferente de, y más que, lo que le atribuimos cuando creemos que en ella se incluye un "hecho" descubierto por observación y razonamiento.

Dada la concepción de Hume según la cual en la producción de toda acción está involucrado un deseo o una aversión, su concepción de la moralidad tiene la consecuencia de que en la formulación de todo juicio moral está de algún modo involucrado un deseo o una aversión. Pero para Hume los deseos o

entonces su teoría sobre el papel de la razón en la acción quedaría refutada. Pero el fundamento para decir que no llegamos a ellos mediante la razón consiste en sostener que la razón sola no puede nunca producir la acción y que los "pronunciamientos" morales solos sí pueden producirla.

aversiones son en sí mismos afectos o sentimientos, y por eso afirma que no podrás encontrar el vicio hasta que mires dentro de tu propio pecho y encuentres un "sentimiento de reprobación" hacia la acción. Ese sentimiento, por supuesto, no se descubre por el razonamiento, sino porque es sentido. Es un sentimiento que ocurre en la mente siempre que observamos o contemplamos acciones o cualidades personales que tienen ciertas características; y si nunca tuviéramos tales sentimientos no existiría nada semejante a la moralidad. Así pues, la moralidad está fundada en el afecto o el sentimiento, no en la razón.

Sostuve en el capítulo VII que, aun en el caso de que Hume estuviera en lo correcto cuando afirma que un deseo o propensión está involucrado en la génesis de toda acción, no estaría demostrado que esté siempre involucrado en ella un sentimiento o una pasión. Su identificación general de las propensiones y aversiones con los sentimientos sigue siendo injustificada. Si tener un deseo consiste solamente en estar dispuesto o inclinado a actuar de cierta manera en ciertas circunstancias, entonces podría ser verdad que no hay acción alguna en que no haya deseo sin que fuera verdad que no hay acción alguna en que no haya afecto, sentimiento o pasión. Y si así fuera, no se seguiría que la moralidad está fundada en el sentimiento, o que en la formulación de todo juicio moral está involucrado de algún modo algun sentimiento. Los juicios morales podrían ser todavía "prácticos" o "activos", pero no necesitarían la presencia de un sentimiento para tener efectos motivacionales.

Pero tener que abandonar los afectos y los sentimientos como causas de la acción y por tanto como fuentes de la moralidad, no obligaría a Hume a abandonar sus afirmaciones negativas acerca del papel de la razón en la acción y por ende en la moralidad. Si en la producción de toda acción está involucrado un deseo o una preferencia, y si llegar a una "conclusión" moral es a veces por sí mismo suficiente para causar la acción, entonces en la formulación de todo juicio moral está de algún modo involucrado un deseo o una preferencia. De acuerdo con la teoría de la acción de Hume, la razón o el razonamiento pueden proporcionarnos un nuevo deseo o una nueva preferencia solamente si ya tenemos algún deseo o alguna preferencia desde el principio, y, por tanto, la razón no puede ser la fuente de todos nuestros deseos. En los antecedentes causales

de toda acción tiene que haber por lo menos un deseo que la razón no haya producido, pues de otro modo no se presentaría ningún deseo en absoluto y en consecuencia la acción no podría ocurrir. Así pues, en el caso de las acciones que ocurren como resultado de puras consideraciones morales, tiene que haber por lo menos un deseo no producido por la razón, sin el cual la acción no ocurriría. Las conclusiones a que se llega mediante la sola razón, es decir, sin la existencia previa de algún deseo o preferencia, no podrían movernos a actuar y no podrían ser, por consiguiente, juicios morales "activos".

Hume no distingue el tener un deseo o una preferencia del tener un afecto o un sentimiento, y así, de su ataque al papel de la razón en la moralidad concluye directamente que la moralidad está fundada en el afecto o en el sentimiento. ¿Pero a qué se reduce esta relación de estar "fundado en", en la teoría de Hume? ¿Cuál es precisamente el papel que juegan los sentimientos, y cuál es la relación entre los sentimientos que siento "en mi propio pecho" y los "pronunciamientos" morales que hago? Como en el caso de la necesidad, hay aquí varias posibles respuestas diferentes a la cuestión planteada, todas ellas conectadas íntimamente con lo que Hume dice en realidad.

Quizá la más franca concepción es la que afirma que cuando yo digo o creo que una acción particular es viciosa estoy diciendo o creyendo que tengo un afecto o un sentimiento de reprobación hacia ella. Claramente, no estoy entonces hablando sobre algo que se encuentre en la acción, sino sólo sobre un sentimiento que tengo. Estoy reportando qué es lo que ocurre "en mi propio pecho". Según esta concepción, todos los llamados "juicios morales" son realmente enunciados sobre la mente del que habla. Los "juicios morales" que formulo se refieren a mí, y cuando alguien dice "*X* es vicioso" está diciendo que tiene un cierto sentimiento hacia *X*. El discurso moral es autobiografía. Esta concepción es exactamente paralela a la que llamé explicación "psicologista" de los enunciados causales[5] —la de que éstos son reportes de sucesos que tienen lugar dentro de la mente de la persona que los formula.

Ciertamente, esta interpretación enfatiza la importancia del sentimiento en los juicios morales, ya que estos juicios

[5] Véase arriba, pp. 125 ss.

serían inmediatamente falsos si los sentimientos apropiados no estuvieran presentes en la mente. Y tiene también la implicación deseada de que no se llega a los juicios morales mediante el razonamiento. Sin embargo, deja mucho que desear como explicación del *significado* real de "X es bueno". Me parece que, en principio, como explicación de lo que estamos afirmando de una acción cuando la "declaramos" buena, no tiene mayor verosimilitud que su contraparte psicologista en el caso de la necesidad causal. Al decir: "Ese fue un acto vicioso, cometido por un hombre perverso", ciertamente parece que decimos algo sobre una acción y sobre un agente, y no algo sobre nuestros sentimientos. Por supuesto, las apariencias a veces engañan, y podría ser que eso fuera todo lo que queremos decir; pero, si es así, necesitamos por lo menos comprender cómo es posible que nos parezca que le atribuimos alguna característica a la acción misma, a pesar de que no lo hacemos.

Hume sólo aumenta la confusión por la forma como plantea la analogía con las cualidades secundarias. En vista de que, como dice, no puedes hallar el vicio en el objeto, sino sólo en tu propio pecho, en el que encuentras un cierto sentimiento, concluye que el vicio y la virtud, como los colores y los sonidos, no son cualidades en los objetos, sino "percepciones en la mente". Pero, tomado literalmente, esto no puede ser verdadero. Si el vicio fuera un sentimiento o una percepción en la mente, entonces al decir que tengo un cierto sentimiento cuando contemplo *X* estaría diciendo que tengo un vicio cuando contemplo *X*. Y esto es incoherente.

Podría considerarse, sin embargo, que la virtud y el vicio son semejantes a las cualidades secundarias, sin sostener que la cualidad misma (viciosidad o rojez) sea una percepción en la mente. Podríamos decir simplemente que aunque no hay vicio o rojez alguna en el objeto, le atribuimos a pesar de todo esas cualidades sólo porque tenemos un cierto sentimiento o una cierta impresión cuando lo contemplamos u observamos. Esto no implica que el vicio o la rojez sean sentimientos o impresiones, y así evitamos la incoherencia. Pero, de modo semejante, evitamos también la cruda concepción psicologista, ya que del hecho de que le atribuyamos a algo viciosidad o rojez sólo porque tenemos un cierto sentimiento o impresión de él, no se sigue que cuando decimos "*X* es rojo" estemos simplemente reportan-

do la presencia en la mente de un cierto sentimiento o impresión. Si el sentimiento no estuviera presente, yo no hablaría o juzgaría de esa manera, pero ello no muestra que mi expresión o mi juicio sean reportes de la presencia del sentimiento.

Podría ser que al declarar yo que "*X* es bueno" estuviera expresando un cierto afecto o sentimiento que tengo hacia *X*. Ahora bien, si sonrío o me alegro puede decirse también que expreso mis sentimientos. No *digo* que me siento de cierta manera, pues no afirmo proposición alguna, pero hago algo sólo porque tengo un cierto sentimiento, y lo que hago expresa ese sentimiento. Podría ser que al declarar que "*X* es bueno" tampoco estuviera diciendo nada, sino simplemente expresando en forma lingüística un cierto sentimiento o emoción que tengo hacia *X*.[6] Sería como aclamar a *X*; las aclamaciones son lingüísticas, pero no son típicamente aseveraciones.

Esta concepción "emotivista" enfatiza la importancia de los sentimientos en los "juicios" morales, y tiene también la deseada consecuencia de que a los "juicios" morales no se llega mediante el razonamiento. Pero no hay ninguna evidencia de que Hume siquiera considerara una teoría de esta índole. Hume piensa que las conclusiones o veredictos morales son "pronunciamientos" o juicios —algo que se propone como verdadero. Desde luego, la opinión de Hume que hemos considerado afirma que los juicios morales no son literalmente verdaderos respecto de algo que se encuentre en la acción de que se trata, pero no está dicho con ello que no tendamos a considerar tales enunciados como objetivamente verdaderos y a proponerlos como tales. Este comportamiento es precisamente lo que Hume quiere explicar.

Ni el psicologismo ni el emotivismo por sí solos parecen explicaciones plausibles de lo que significa "*X* es bueno", y no sólo porque sean muy simples o muy crudos. Podrían combinarse con una suerte de psicologismo más realista y más refinado de acuerdo con el cual al decir "*X* es bueno" notifico la presencia de un cierto sentimiento y simultáneamente expreso ese sentimiento —por decirlo así, aclamo a *X* y a la vez afirmo que tengo un sentimiento positivo hacia él. Pero un reporte aclamativo de un sentimiento es todavía el reporte de un sentimiento, y es esto lo que no parece una explicación plausible del

[6] Para una tajante formulación de esta opinión, véase Ayer (1), cap. VI.

sentido pleno de "X es bueno". ¿Hay alguna otra interpretación inteligible que evite el psicologismo y que a la vez retenga el énfasis que *Hume pone en la importancia de los sentimientos* en los juicios morales?

Hume mismo sugiere a veces una concepción que podría parecer más plausible, pero no es muy coherente con su estrategia general. Habla de la impresión "que surge de la virtud" (p. 470), queriendo indicar con ello que la virtud de una acción es una propiedad objetiva de ésta, y en la *Investigación* llega incluso a "definir" la virtud como "*toda acción o cualidad mental que da al espectador el placentero sentimiento de la aprobación*" (*E*, p. 289). Esta "definición" puede tomarse de dos maneras diferentes, pero en ambas implica que la virtud y el vicio son rasgos objetivos de una acción o una cualidad personal; son los rasgos que hacen que tengamos ciertos sentimientos cuando observamos o contemplamos dicha acción o dicha cualidad.

Si entendemos que en la "definición" se identifica la viciosidad con una cierta cualidad que de hecho causa un cierto sentimiento de desaprobación en los seres humanos tal como están actualmente constituidos, entonces parecería que podríamos llegar a descubrir mediante el razonamiento y la observación solos si una acción particular posee dicha cualidad. De hecho, no parecería haber otro modo de llegar a esa conclusión. Hume cree que una de las cosas que nos hacen aprobar una acción o una cualidad personal es, por ejemplo, su "utilidad", su tendencia a contribuir al bienestar o a la satisfacción de los seres humanos, y piensa que podemos descubrir mediante el razonamiento qué acciones y cualidades personales poseen esa cualidad. Podríamos por tanto descubrir mediante la observación y el razonamiento solos cuáles acciones y cualidades personales son virtuosas, y de ese modo podríamos llegar a formular juicios morales mediante la razón y la observación por sí solas. Esto es lo que Hume explícitamente niega; destruiría, además, el núcleo de su teoría moral. Es más; si el vicio fuera aquella cualidad de una acción que de hecho nos da un cierto sentimiento, entonces, después de todo, sería algo "en" el objeto, y las acciones y las cualidades personales la tendrían independientemente de que alguien las aprobara o reprobara realmente. Podríamos dejar de aprobar las acciones "útiles" el día de

mañana, pero ello no destruiría su utilidad; no por ello sería falso que esas acciones contribuyen al bienestar o a la satisfacción de los seres humanos. De este modo de entender la "definición" se sigue que el hecho de que tengamos ciertos sentimientos no es esencial para que haya virtudes y vicios; y no es esto lo que Hume piensa.

Esta desagradable consecuencia podría evitarse considerando que la "definición" implica solamente que "*X* es vicioso" significa que *X* tiene una cualidad —sin importar cuál sea ésta a la sazón— que en realidad causa que tengamos un cierto sentimiento de desaprobación hacia *X*. Esto impediría que la viciosidad pudiera identificarse esencialmente con alguna propiedad o característica objetiva determinada, y tendría la virtud de enfatizar la importancia de los sentimientos para la existencia misma de los vicios y las virtudes, que es lo que le interesa a Hume. Bajo esta interpretación, si no hay ningún sentimiento de desaprobación, o si deja de haberlos, concluimos que nada es vicioso. De modo semejante, si tales sentimientos existen, pero no son causados por ninguna cualidad en los objetos contemplados u observados, entonces nada es vicioso. Esto concuerda con la afirmación de Hume según la cual para explicar "el origen de las virtudes y los vicios" basta con explicar cómo y por qué los seres humanos tienen ciertos sentimientos cuando contemplan acciones o cualidades personales. Los sentimientos mismos no *serían* la virtud o el vicio, pero la virtud o el vicio existirían sólo en tanto que nosotros tuviéramos tales sentimientos. "*X* es vicioso" sería inmediatamente verdadero en el supuesto de que las acciones o las cualidades personales tuvieran ciertas propiedades que causaran que tuviéramos ciertos sentimientos.

El interés primordial de Hume en los juicios morales no se encuentra, sin embargo, en lo que éstos significan, sino en aquello que nos lleva a formularlos, y ni siquiera bajo la última interpretación puede evitar la conclusión de que es el razonamiento lo que nos lleva a "declarar" que *X* es vicioso. Podemos tener un cierto sentimiento al contemplar *X*, pero ello solo no puede llevarnos a creer que *X* es vicioso, si "*X* es vicioso" significa que *X* tiene una cualidad que causa ese sentimiento. Tener un sentimiento hacia *X* no es en sí mismo suficiente para llevarnos a creer que una propiedad de *X* causó que tuviéramos ese

sentimiento. Desde luego, bien podríamos creer que una propiedad de *X* causó el sentimiento, pero no lo creeremos únicamente sobre la base del sentimiento. De acuerdo con la teoría de la causalidad de Hume, llegaremos a creerlo sólo al hacer una inferencia a partir de la observación de una conjunción constante de objetos (o contemplaciones de objetos) de una cierta clase y sentimientos de una cierta clase. Y este es un asunto de razonamiento, no de sentimiento. Por lo tanto, "*X* es vicioso", así entendido, no podría ser un "pronunciamiento" al cual pudiéramos llegar mediante el puro sentimiento.

Hemos visto que no era plausible *definir* la necesidad como "aquel rasgo de la relación entre eventos que da al espectador una impresión de determinación". Sabemos cuál es ese rasgo, y sabemos cómo da origen a la impresión de determinación; pero decir que ese rasgo *es* la necesidad implica que, contra las pretensiones de Hume, la necesidad es en verdad un rasgo objetivo de la relación entre eventos. La "definición" de virtud que Hume ofrece sufre del mismo defecto que su "definición" de causalidad. Ambas son "tomadas de algo extraño y ajeno" a lo que pretenden definir. No expresan adecuadamente lo que decimos o creemos acerca de algo cuando decimos o creemos que es vicioso o que está necesariamente enlazado con alguna otra cosa, aunque acaso señalen adecuadamente aquello que se encuentra en la situación objetiva que nos lleva inevitablemente a decirlo o creerlo. Acaso se aproximan cuanto es posible a las definiciones adecuadas de dichas nociones fundamentales.

Una teoría de los juicios morales que siguiera la misma línea general que he indicado en el caso de la necesidad, serviría mejor a los propósitos de Hume. Yo contemplo u observo una acción o una cualidad personal y entonces siento un cierto sentimiento de aprobación hacia ella. Cuando digo o creo que *X* es virtuoso, estoy en verdad atribuyéndole a *X* mismo una cierta característica objetiva, pese a que, de acuerdo con Hume, en realidad no es posible hallar "en" *X* ninguna característica de tal índole. En este sentido, la virtud y el vicio son semejantes a las cualidades secundarias. Cuando digo que *X* es virtuoso, no estoy solamente haciendo una observación sobre mi propio sentimiento, sino que hago la observación sólo porque tengo ese sentimiento. Puede también decirse que cuando "declaro" que *X* es virtuoso estoy expresando o mani-

festando mi aprobación de *X*. Hume piensa que esta aprobación es un sentimiento bien definido, de modo que, para él, ella estaría expresando mi sentimiento hacia *X*.

Esto evitaría los defectos del psicologismo y del emotivismo y de la combinación de ambos, y a la vez enfatizaría la importancia del sentimiento en la formulación de los juicios morales. Sin los sentimientos apropiados no habría nada semejante a los juicios morales, así que, en este sentido, la moralidad es un asunto del sentimiento, no de la razón, y por ende las consideraciones morales pueden influir sobre la voluntad. Lo que realmente siento determina el juicio moral que pronuncio, y puesto que el juicio no tiene otra fuente, no se podría llegar a él mediante el razonamiento. El juicio es una expresión de mi sentimiento, pero no un reporte que notificara que tengo tal sentimiento. En vez de ello, es la atribución de una cierta característica —virtud o bondad— a una acción o a una cualidad personal. Aunque dicha característica no exista de hecho en las acciones o en las cualidades personales, los sentimientos que tenemos al contemplarlas nos llevan inevitablemente a atribuírsela. La aceptación o la afirmación del juicio moral es pues una reacción ante el sentimiento o un resultado de él, pero no pone meramente de manifiesto el sentimiento a la manera de una exclamación o de una aclamación. Expresamos el sentimiento mediante una aseveración, pero no es ésta una aseveración acerca del contenido de nuestra propia mente. Nuestros juicios morales, como nuestros juicios causales, son "proyecciones".

Hay que admitir que esta concepción esquemática va más allá de lo asentado explícitamente en la discusión de Hume sobre la moralidad; se concilia, sin embargo, con el tratamiento que da a otros tópicos centrales de la ciencia del hombre, y resulta más coherente con sus propósitos filosóficos generales que cualquier otra concepción. Tampoco es en sí misma inconsistente o incoherente.

Hay, sin embargo, superficialmente, una dificultad en la teoría de los juicios morales de Hume, que no se presenta en su explicación de los enunciados causales. En el caso de la necesidad se dice que tenemos una *idea* de necesidad que empleamos cuando formulamos nuestra *creencia* de que dos eventos están necesariamente conectados, pero Hume no alude en ningún lugar a una *idea* correspondiente de virtud o de bondad y nunca

habla explícitamente de *creencias* morales. La concepción oficial afirma que una creencia es una idea vívida, pero vimos que Hume mismo afirma sostener que no es en absoluto mediante *nuestras ideas como* "distinguimos entre la virtud y el vicio, y declaramos que una acción es culpable o encomiable" (p. 458), sino únicamente mediante nuestras impresiones. Esto se requiere, según piensa, para establecer la impotencia de la razón en la moralidad. ¿Pero en qué podría consistir entonces un "pronunciamiento" moral? Parecería contener sólo una impresión o un sentimiento, pero ¿cómo empleamos ese sentimiento mismo al formular un "pronunciamiento" o un juicio?

Tal parece que debería haber alguna diferencia entre tener un cierto sentimiento hacia *X* y "declarar" o juzgar que *X* es virtuoso, así como hay una diferencia entre tener una impresión o un sentimiento de determinación al observar que un evento sigue a otro y el creer que los dos eventos están necesariamente conectados. Y esta distinción no necesita socavar el objetivo de la teoría de Hume. La creencia en cuestión requiere una idea, y la idea de necesidad, por ejemplo, surge directa y naturalmente de la impresión o el sentimiento de determinación. Por tanto, *creemos* que los dos eventos están necesariamente conectados, pero la presencia de la impresión o el sentimiento es absolutamente esencial para que obtengamos esa creencia causal.

Aunque no lo hace, Hume bien podría haber dado una explicación de los juicios morales exactamente paralela. Podría decir que cuando digo o creo que *X* es vicioso empleo una idea de viciosidad, pero que tengo esa idea y formulo el juicio sólo porque tengo un cierto sentimiento o afecto al contemplar *X*. De manera que aun en este caso "distingo entre el vicio y la virtud, y declaro que una acción es culpable o encomiable", mediante mis impresiones y no mediante mis ideas. Hago la distinción sobre la base de mi impresión o mi sentimiento, pero uso una idea de viciosidad o virtuosidad al formular mi pronunciamiento.

Kemp Smith ha sostenido muy persuasivamente que la línea general que Hume sigue a través de la ciencia del hombre —la idea de que sobre la base de nuestro sentimiento "proyectamos" sobre el mundo, inevitable y muy naturalmente, diferentes características que el mundo en realidad no posee— le

fue originalmente sugerida por la teoría moral de Hutcheson, y que el Libro III del *Tratado,* "De la moral", fue probablemente el primero en ser escrito (Kemp Smith (2), caps. I-II). Si es así, ello explicaría la relativa crudeza de la explicación del juicio moral de Hume en comparación con la de los enunciados causales. Sólo cuando llega a articular el resto del "nuevo escenario de pensamiento" que ha descubierto, generalizando la teoría hacia todas las partes de la vida intelectual del hombre, y en particular hacia el pensamiento y el razonamiento causales, advierte la importancia de la noción de creencia, y por ende la necesidad de *ideas* que constituyan el contenido de las creencias. El motivo general que impulsa la teoría —que el factor dominante en los asuntos humanos es el sentimiento y no la razón— continúa inalterado cuando se ha reconocido la importancia de las creencias, los juicios o los "pronunciamientos", de manera que las partes respectivas de la teoría moral podrían haberse escrito de nuevo sin peligro sobre los lineamientos que he indicado.

Pero todavía podemos sentir, tanto en la moral como en el caso de la necesidad, un residuo de insatisfacción respecto de la teoría de la "proyección". Pese a todos sus esfuerzos, Hume no explica de ningún modo *qué* es lo que le atribuimos a una acción cuando decimos que es virtuosa; no nos dice qué significa "virtuoso", así como no nos dijo qué significa "necesario". Tal vez esto no debería sorprendernos, si, como parece, Hume considera que la noción de virtud o de bondad es una noción simple. Los *orígenes* de ciertas percepciones simples en la mente pueden explicarse, pero no es posible explicar ulteriormente su significado o su contenido. Cualquier definición que se propusiera tendría que "tomarse de algo extraño y ajeno" a la virtud o a la bondad. La teoría le permite, sin embargo, explicar cómo y por qué hay moralidad, y cómo y por qué formulamos juicios morales. Y, lo que es más importante, muestra cómo la misma naturaleza de los juicios morales —el carácter que tienen como reacciones ante sentimientos de aprobación o desaprobación que recibimos de acciones que contemplamos, y como expresiones de tales sentimientos— excluye el que se llegue a ellos mediante el razonamiento.

La impotencia de la razón y la fuerza del sentimiento en la moralidad constituyen la tesis más importante de Hume. Cla-

ramente lo enfatiza en un pasaje que se ha hecho famoso gracias a que ha sido entendido de un modo un tanto diferente.

> No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que acaso pueda resultar de alguna importancia. En todo sistema de moralidad de que hasta ahora he tenido noticia, me he dado siempre cuenta de que el autor discurre durante algún tiempo por las vías ordinarias del razonamiento, y establece la existencia de Dios o hace observaciones concernientes a los asuntos humanos, cuando, de pronto, me sorprende hallar que, en lugar de las usuales cópulas de las proposiciones, *es* y *no es,* no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe.* Este cambio es imperceptible; pero tiene, sin embargo, la mayor importancia. Pues en vista de que este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, es preciso que ésta sea observada y explicada, y al mismo tiempo que se dé una razón de lo que parece totalmente inconcebible: cómo esta nueva relación puede deducirse de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como los autores no tienen comúnmente esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores; y estoy seguro de que esta ligera atención subvertiría todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos permitiría ver que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni es percibida mediante la razón. (pp. 469-70)

Éste es el último párrafo de la Sección I del Libro III del *Tratado.* Hume lo añadió aparentemente como una suerte de ocurrencia que esperaba fuera útil. No lo repite, ni nada semejante, en la *Investigación.*

Aunque se ha dicho mucho en favor de este pasaje o sobre él,[7] lo que a Hume parece interesarle ante todo es enfatizar una vez

[7] La posición central que se le otorga en las recientes discusiones sobre la relación entre juicios "fácticos" y "morales", o juicios "descriptivos" y "valorativos", le ha dado una importancia y un relieve fuera de toda proporción en relación con su papel real en el texto del *Tratado.* R. M. Hare la considera *como una "observación sobre la imposibilidad de deducir una proposición* que incluye un 'debe' *['ought'-proposition]* de una serie de proposiciones que incluyen 'es' *['is'-propositions]*" (Hare (1), p. 29), y hasta llega a verla como

más la tesis de que el hecho de que los juicios morales no puedan ser "percibidos mediante la razón" se debe a su carácter especial. Ciertamente damos el paso que nos lleva, de las creencias que tenemos sobre el modo de ser de las cosas, a juicios sobre el modo como las cosas deberían ser. Es decir, observamos acciones y, mediante el razonamiento, descubrimos algunas características suyas y sus consecuencias, y entonces, inmediata y naturalmente, formulamos juicios o conclusiones morales. Pero si comprendemos la naturaleza peculiar de estas "conclusiones" —si reconocemos su fuerza "activa" o motivacional— vemos que no es la razón la que nos determina a dar el paso por el cual llegamos a ellas. Una vez que contamos con ciertas creencias sobre el modo como las cosas son, entonces, a causa de las disposiciones humanas naturales, llegamos a tener ciertos sentimientos que expresamos en juicios morales.

Hume considera que ha explicado la única manera como ese paso puede darse. A causa del poder "activo" de los juicios morales, llegamos a ellos a partir de otras creencias sólo mediante la interposición de un sentimiento o una preferencia, puesto que para que la acción tenga lugar tiene que estar presente el sentimiento o la preferencia. En vista de la presunta indubitabilidad de estos hechos, Hume expresa la convicción de que cualquiera que intente explicar cómo llegamos a formular juicios morales estará de acuerdo con él. Ya ha discurrido explícitamente contra las demandas de la razón, y piensa que sólo la fe sin examen en los poderes de la razón, o el no poder ver la relación entre el juicio moral y la voluntad, o la simple falta de investigación sobre esta cuestión, pudieron haber llevado a los moralistas tradicionales a suponer que llegamos a los juicios morales mediante la razón. Por eso basta una "ligera atención" hacia la cuestión que plantea para subvertir todos los

una expresión de algo que llama "Ley de Hume ("Ningún 'debe' se sigue de un 'es'")" (Hare (2), p. 108). Si Hume descubrió una "ley" tan importante como para que pudiera servir de fundamento de su filosofía moral (y al parecer de la mayor parte de la filosofía moral que le ha seguido), es curioso que no le diera un lugar más prominente en el *Tratado* y que la haya omitido totalmente en su segunda *Investigación*.

Para una opinión importante que disiente de la que se ha convertido en la lectura normal de este pasaje, véase MacIntyre (1).

sistemas vulgares de moralidad. Él considera que su respuesta "subversiva" es la única respuesta posible.[8]

Para completar su explicación positiva de cómo y por qué formulamos juicios morales, Hume tiene que describir con más detalle los sentimientos peculiarmente morales que tenemos cuando contemplamos acciones o cualidades personales, y esto conduce a serias dificultades en su explicación del papel preciso que juegan los sentimientos reales en la formulación de juicios morales. Afirma que el sentimiento o la impresión de la virtud es placentera o "agradable", y la del vicio "desagradable". Por ello buscamos la virtud y nos apartamos del vicio. Pero no exactamente todos los sentimientos placenteros o desagradables que tenemos al contemplar una acción o una cualidad personal dan origen a un juicio moral referido a ella. Si así fuera, podrían dar origen igualmente a juicios morales referidos a objetos inanimados, puesto que también éstos nos brindan sentimientos placenteros o desagradables, y Hume caería en el mismo absurdo que puso de manifiesto en las concepciones de los racionalistas morales. Tiene que haber, por lo tanto, alguna distinción entre los sentimientos específicamente morales y otros sentimientos placenteros o desagradables.

No basta decir que los sentimientos morales son aquellos sentimientos placenteros o desagradables que tenemos al contemplar acciones y cualidades *humanas* solamente, ya que ni siquiera todos estos sentimientos son sentimientos de virtud o de vicio. Un enemigo o un oponente podría causarnos un gran dolor o malestar, y aun en este caso podríamos respetarlo e incluso alabarlo moralmente. El dolor que nos causa es una sensación desagradable, pero nuestra alabanza o nuestra estima ha de originarse en un sentimiento placentero, así que no todos los sentimientos que nos causa son sentimientos morales. Los sentimientos morales constituyen sólo algunos de los sentimientos que tenemos cuando contemplamos acciones o cualidades humanas.

Como Hume señala, es frecuentemente difícil distinguir fenomenológicamente entre los sentimientos que tenemos "por interés" y los que tenemos "por moral" (p. 472). A menudo pensamos que un enemigo es vicioso simplemente porque nos

[8] Para una explicación interesante del objetivo de Hume en este pasaje, y una comparación explícita con el caso de la causalidad, véase Beck (1).

causa dolor o malestar; no distinguimos entre "su oposición a nuestro interés y la villanía o bajeza reales" (p. 472). Es un importante hecho relativo a los seres humanos el que a menudo les resulta difícil hacer tales distinciones, particularmente en medio del calor del momento. Pero a pesar de ello, Hume sostiene que los sentimientos son de hecho distintos, notémoslo o no. Hay una distinción entre el hecho de que un hombre se oponga a nuestro interés y el hecho de que sea vicioso:

> y un hombre de temperamento y juicio puede mantenerse libre de estas ilusiones. De modo semejante, aunque ciertamente una voz musical no es más que una voz que naturalmente nos brinda un tipo *particular* de placer, es difícil que un hombre sea sensible al hecho de que la voz de su enemigo es agradable o que admita que es musical. Pero una persona de oído fino, que tiene dominio sobre sí misma, puede separar estos sentimientos y alabar a quien lo merece. (p. 472)

Podemos sin duda reconocer una diferencia entre la oposición de un enemigo a nuestro interés y el hecho de que sea vicioso o ruin. Y sin duda podemos alabar moralmente a alguien de quien reconocemos que nos causa dolor al oponerse a nuestro interés. Estos son algunos de los hechos concernientes a nuestro pensamiento moral que Hume trata de explicar. Su teoría del juicio moral, como se ha expuesto hasta ahora, implica que si reconozco en una determinada ocasión que un hombre que se opone a mi interés y me causa dolor, es virtuoso a pesar de ello, tengo hacia él dos sentimientos muy distintos en ese momento. Se sigue que cuando no sentimos más que el dolor que nos causa un oponente es totalmente imposible que lo consideremos virtuoso. Ésta es una conclusión poco realista. Y afirmar que lo consideramos virtuoso porque tenemos un sentimiento del cual *no tenemos* conciencia en ese momento, amenazaría el principio general de Hume según el cual todas las sensaciones "tienen que aparecer necesariamente en todos sus detalles como son, y ser como aparecen" (p.190). Si no podemos equivocarnos respecto de lo que estamos sintiendo, y si todos los juicios morales son formulados sobre la base de lo que en realidad sentimos actualmente, entonces, cuando juzgamos

que un hombre es virtuoso tenemos que estar conscientes de un sentimiento placentero producido por su acción o su carácter. Y parece que esto no siempre ocurre en la vida real.

Así pues, podemos en serio preguntarnos en qué medida una explicación fiel y realista de las condiciones bajo las cuales formulamos juicios morales puede mantener que los formulamos sobre la base y en proporción a los sentimientos que realmente tenemos en el momento de formularlos. Hume está ciertamente conciente de la dificultad, y aunque, característicamente, el esfuerzo que hace por enfrentarla procura ser fiel a los hechos del pensamiento moral, violenta con él considerablemente su teoría oficial sobre el papel de los sentimientos en la moralidad.

Hume quiere dejar sentado que con frecuencia formulamos juicios morales sobre acciones o cualidades personales que actualmente no comprometen en absoluto nuestros sentimientos, o que por lo menos no los comprometen en la medida en que tendrían que comprometerlos si su teoría oficial fuera correcta. De acuerdo con Hume, el placer que tengo cuando contemplo las acciones o las cualidades de un griego antiguo no es tan vívido como el que tengo cuando estoy disfrutando de la presencia de un amigo íntimo, pero, sin embargo, puedo "estimar" más al griego. Esto parecería ser imposible si mis sentimientos reales constituyeran o fueran la fuente de mis juicios morales; mis actuales sentimientos son más fuertes hacia mi amigo presente que hacia el griego antiguo. Pero de hecho, afirma Hume, nuestra "estima" no varía con cualquier variación de nuestros sentimientos actuales; eso es precisamente lo que hace posibles el pensamiento y el diálogo morales.

Puesto que cada uno de nosotros se encuentra en una posición única y constantemente cambiante respecto de todas las demás personas y cosas del universo, no sería siquiera posible nada semejante al diálogo y la comunicación humanas si cada cual hablara sólo del modo como siente las cosas y como las cosas le parecen desde su actual punto de vista. Hablamos de "la medida" de un objeto, aunque éste pueda parecernos más corto o más largo según la distancia a que nos encontremos de él. De acuerdo con Hume, pronto aprendemos a alcanzar este juicio "más estable" sobre las cosas y a describirlas tal como

serían experimentadas desde un "punto de vista fijo y general" (p. 581-2). Esto vale respecto de los sentimientos morales igual que respecto de las impresiones de los sentidos.

> En general, todos los sentimientos de censura o alabanza son variables, conforme a nuestra proximidad o lejanía respecto de la persona censurada o alabada y de acuerdo con la actual disposición de nuestra mente. Sin embargo, no consideramos estas variaciones en nuestras decisiones generales, aunque aplicamos los términos que expresan nuestro agrado o desagrado tal como si permaneciésemos en un mismo punto de vista. La experiencia nos enseña pronto este método para corregir nuestros sentimientos, o al menos para corregir nuestro lenguaje cuando los sentimientos son más tenaces e inalterables. (p. 582)

Así pues, nuestros sentimientos reales varían efectivamente con los cambios de nuestras relaciones con los objetos de esos sentimientos y con los cambios de nuestros afectos e intereses, pero los juicios o "pronunciamientos" morales que efectuamos sobre tales objetos no varían o cambian por ello. Cuando nuestros reales sentimientos no pueden ser "corregidos" o alterados, es posible corregir o alterar lo que decimos o creemos sobre la base de esos sentimientos. Y esto le crea a Hume un problema evidente. Si puede haber alteraciones en nuestros sentimientos actuales sin alteraciones correspondientes en nuestros juicios de valor, y viceversa, entonces los juicios o "pronunciamientos" que formulamos no están solamente en función de los sentimientos que tenemos en el momento. ¿Cómo llegamos entonces a formularlos?

Aplicamos los calificativos morales, dice Hume, "tal como si permaneciésemos en un mismo punto de vista", a pesar de que, de hecho, no permanecemos en ningún punto de vista determinado. Nuestra situación y nuestros sentimientos están cambiando constantemente, como lo están todas nuestras impresiones, y aprendemos pronto qué es lo que *experimentaríamos* si *estuviéramos* en una cierta posición en la cual sabemos que no nos encontramos actualmente. Aunque un sirviente fiel y diligente despierta en nosotros sentimientos más fuertes y agradables que Marco Bruto, no por ello juzgamos que el sirviente es mo-

ralmente superior, porque "sabemos que si tuviéramos con aquel renombrado patriota la misma cercanía que tenemos con nuestro sirviente, despertaría en mucho más alto grado nuestro afecto y nuestra admiración" (p. 582). De modo similar, aunque un bello rostro no nos proporciona tanto placer a veinte pasos como a dos, no decimos que sea, ni siquiera que parezca, menos bello a cierta distancia, porque "sabemos qué efecto tendría en otra posición, y mediante esta reflexión corregimos su apariencia momentánea" (p. 582). Así pues, nuestros juicios morales, como nuestros juicios estéticos, no siempre constituyen expresiones directas de nuestros actuales sentimientos. Son más bien juicios sobre lo que nosotros, o acaso todos, *sentiríamos* al contemplar el objeto en cuestión desde un "punto de vista fijo y general". Son por ende juicios "desinteresados", en el sentido de que no dan expresión directa a nuestros sentimientos e intereses actuales.[9]

Esta complicación de la teoría de Hume tiene el efecto de divorciar nuestros juicios morales de nuestros actuales sentimientos, pero, por supuesto, no coloca por completo a Hume del lado de los racionalistas morales. Los sentimientos y los afectos siguen teniendo una importancia fundamental en la moralidad —sin cierto apoyo en ellos sencillamente no habría moralidad en absoluto. En la formulación de todo juicio moral está involucrado o aludido, si no un sentimiento actual, al menos un sentimiento posible. Y, como Hume intenta mostrar, el pensamiento o el razonamiento moral consiste realmente en una reflexión esencialmente humana, y no versa simplemente sobre ciertas "relaciones" abstractas en que supuestamente se encuentran las acciones o las cualidades. De manera que el divorcio entre los juicios morales y los sentimientos actuales no implica que pueda llegarse a los juicios morales mediante la sola comparación y

[9] Esta parte de la filosofía moral de Hume ha llevado a algunos a hallar en él (y en Hutcheson y otros) una expresión de una teoría del "observador ideal" acerca del significado de los juicios morales, de acuerdo con la cual "*X* es bueno" tiene un significado equivalente a un enunciado sobre la manera como un observador desinteresado reaccionaría frente a *X*. Véase, por ejemplo, Firth (1). Sostengo abajo que ninguna teoría de esta índole podría ser aceptada por Hume, ya que lo forzaría a sostener la opinión de que los juicios morales, así entendidos, pueden ser alcanzados por medio del puro razonamiento. De hecho, mantendré que Hume no se compromete con ninguna tesis semántica "meta-ética" sobre los significados de los juicios morales.

yuxtaposición de ideas, o que el pensamiento moral consista en un razonamiento puramente *a priori*. Hasta aquí, pues, resulta compatible con el propósito filosófico general de Hume.

Pero su "nuevo escenario de pensamiento" concedería al sentimiento el dominio sobre el razonamiento; en particular, la moralidad, desde este punto de vista, es "más propiamente sentida que juzgada" (p. 470). Y esta concepción parecería exigir un sentimiento actual en todo juicio moral. No es el mero sentimiento el que nos hace descubrir que *sentiríamos* de tal o cual manera *si* se dieran tales o cuales condiciones. A esta conclusión sólo podemos llegar mediante la experiencia y el razonamiento. Por ejemplo, para llegar a creer que algo que a cierta distancia es ligeramente placentero nos daría más placer estando más cerca, tenemos que apoyarnos en la experiencia pasada, esto es, en el hecho de habernos acercado a tales cosas en el pasado y haber reconocido la necesidad de "corregir" el juicio formulado sobre la base de la "apariencia momentánea". La inferencia no es buena en ningún caso. Y si lo mismo ha de valer para la moralidad, entonces sólo mediante la experiencia y el razonamiento podríamos saber que Marco Bruto, *si* estuviera aquí ahora, nos causaría un sentimiento de aprobación más fuerte que nuestro diligente sirviente. Ello implica que alcanzamos el juicio moral mediante el razonamiento basado en la experiencia. Sin ese razonamiento haríamos un juicio moral diferente o no haríamos ninguno en absoluto. Así que el intento que hace Hume por poner su teoría del juicio moral en consonancia con los hechos del pensamiento moral lo compromete con la concepción de que los juicios morales son resultados de ciertas operaciones del entendimiento. Y ésta es exactamente la conclusión que quiere evitar. Ella es incompatible con sus dos conclusiones fundamentales sobre la conducta humana —que formular un juicio moral es a menudo suficiente en sí mismo para llevarnos a actuar, y que el razonamiento solo no puede nunca conducir a la acción.

Hume no muestra realmente tener conciencia de estas dificultades de su teoría, probablemente porque su interés principal era enfatizar la importancia de los sentimientos en la moralidad y refutar las concepciones de los racionalistas morales. La teoría racionalista es débil precisamente en el punto en que Hume cree que su propia teoría es más fuerte —en la relación entre los juicios

morales y la voluntad. Cree que lo que no pueden explicar los racionalistas es el carácter "activo" de los juicios morales. Pero si tenemos presente en su integridad su teoría sobre el papel de los sentimientos en la producción de la acción, Hume está en peligro de romper la conexión entre los juicios morales y la voluntad al sostener sencillamente que los sentimientos están involucrados o aludidos de un modo u otro en la formulación de todo juicio moral. Tiene que mostrar precisamente cómo un juicio moral "desinteresado" resulta a pesar de todo "activo", o cómo un pensamiento o una creencia sobre sentimientos meramente posibles puede llevarnos a actuar. Esto es algo que nunca explica.

Sin duda es más realista admitir que nuestros juicios morales no cambian y varían de intensidad tal como lo hacen nuestros sentimientos actuales, de modo que parece correcto el divorcio que Hume establece entre ambos. Pero cuando llega a la cuestión que le interesa principalmente, a saber, cómo y por qué formulamos los juicios morales determinados que formulamos, o qué nos hace ser los seres morales que somos, retrocede a la llana teoría oficial e intenta responder dicha cuestión explicando cómo y por qué tenemos los sentimientos actuales que tenemos al contemplar diversas acciones o cualidades. Como veremos en el próximo capítulo, Hume tiende a olvidar en qué medida los juicios morales han de divorciarse de nuestros sentimientos actuales. Los apremios de la simple teoría se muestran irresistibles.

IX

MORALIDAD Y SOCIEDAD

Constreñidos a la virtud para defensa de sí mismos,
Hasta los reyes aprendieron la justicia y la benevolencia:
El amor propio abandonó su ruta original,
Y encontró el bien privado en el bien público.

Los hombres aprueban ciertas cosas y desaprueban otras, y Hume descubre que tal aprobación o desaprobación puede por sí sola llevarlos a actuar. Explica también, con algunos equívocos, en qué consiste la formulación de un juicio moral, cuál es su relación con la aprobación o la desaprobación de algo, y cómo y por qué conduce a la acción. Una tarea posterior de la ciencia del hombre, y acaso su tarea más importante, consiste en explicar por qué llegamos a aprobar o desaprobar las clases de cosas que aprobamos o desaprobamos. A pesar de la versión más refinada de su teoría de los juicios morales, delineada al final del capítulo anterior, Hume normalmente considera que aquella tarea consiste en descubrir qué clases de cosas provocan en nosotros sentimientos reales de aprobación o desaprobación y de qué manera producen este efecto. Explicar qué es lo que hay en la naturaleza humana que nos hace tener ciertos sentimientos cuando nos hallamos ante ciertas clases de fenómenos, equivale para Hume a explicar "el origen de las virtudes y los vicios". Vimos que considerar algo como vicioso o como virtuoso no es simplemente lo mismo que tener un sentimiento actual hacia ello, pero Hume tiende a olvidarlo cuando intenta catalogar las distintas clases de cosas que aprobamos o desaprobamos.

Una vez más, le basta para obtener sus datos una "observación cuidadosa de la vida humana". Lo que busca son algunos

rasgos comunes a todo aquello que aprobamos, y algo común a todo aquello que desaprobamos, y aunque en ninguno de los dos casos encuentra una característica particular, la lista que nos presenta es muy breve. Es importante hacer notar que Hume elabora esta lista en su calidad de filósofo de la naturaleza humana y no como un hombre común que se aplica al pensamiento moral acerca del mundo que lo rodea. La observación y el razonamiento experimental no desembocan por sí mismos en puntos de vista morales acerca de qué es virtuoso o vicioso.

> Tener el sentido de la virtud no es más que *sentir* una satisfacción de índole particular por la contemplación de una cualidad personal. El *sentimiento* mismo constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más lejos ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos que una cualidad es virtuosa porque nos agrade, sino que al sentir que agrada de un modo particular, sentimos en efecto que es virtuosa. (p. 471)

En la vida cotidiana, cuando declaramos que algo es virtuoso, no hacemos ninguna inferencia; basta el sentimiento. Pero como filósofos interesados en el fenómeno de la moralidad tenemos que inquirir "la causa de la satisfacción", tal como inquirimos el origen de la idea de necesidad, a pesar de que el hombre corriente no necesita tener opinión alguna sobre el origen en ninguno de estos casos.

Cuando se piensa sobre la naturaleza humana, hay una fuerte tendencia a suponer que un hombre aprueba aquellas cosas que redundan en su propio beneficio, o, más verosímilmente, aquellas cosas que él cree que redundan en su propio beneficio. Esta teoría monista descubre una sola característica en todos los casos de aprobación. Hume rechaza explícita y enérgicamente toda concepción semejante. Como hemos visto, alabamos o condenamos acciones realizadas en tiempos lejanos, aunque sabemos que no pueden de ningún modo ayudar o estorbar a nuestro propio interés; y podemos aprobar las acciones o el carácter de un enemigo que en realidad se opone a él. Ha sido quizá la dificultad de explicar cómo es esto posible lo que ha llevado a algunas gentes a negar que ocurra, pero eso es sencillamente eludir los hechos. De acuerdo con Hume, hay

en realidad cuatro diferentes clases de cosas que aprobamos, y él trata de explicar el mecanismo por el cual surge la aprobación en cada una de esas clases.[1]

La mayor parte de las acciones o cualidades personales que aprobamos son útiles a la sociedad o tienden a producir el bien de la humanidad. A causa de su "utilidad" aprobamos la justicia, la obediencia a la ley, la fidelidad o probidad y la lealtad, así como la generosidad, la caridad y la moderación. Todas estas características contribuyen al bienestar de la humanidad, y por ello sentimos hacia ellas sentimientos de aprobación.

Algunas de las acciones o cualidades que aprobamos no son útiles a la humanidad en su totalidad, pero contribuyen al beneficio y la satisfacción de la persona que las realiza o posee. La templanza, la prudencia, la frugalidad y la diligencia no contribuyen tan evidentemente al bien de la sociedad en general, pero son características útiles o buenas para una persona. Las costumbres que prevalecen en el lugar en que se vive determinan parcialmente las cualidades cuya posesión resulta más benéfica para un hombre, pero hay una larga lista de cualidades que parecen ser útiles a un hombre en cualquier condición en que se encuentre.

Aunque podría sostenerse que el hecho de que aprobemos lo que es útil a la humanidad o a la sociedad se debe realmente al amor propio o al estrecho interés personal, en virtud de nuestra supuesta creencia de que el bienestar de la sociedad es a la vez el nuestro, es mucho menos verosímil sugerir que las cualidades de esta segunda clase son aprobadas también a causa del amor propio o la preocupación por nuestro propio interés personal. Alabamos la diligencia, la paciencia, la discreción, la perseverancia y muchas otras cualidades, en hombres con quienes no podemos tener ningún contacto y de los cuales no podríamos recibir beneficio alguno, y no porque esas cualidades tiendan a promover el bienestar de la sociedad. Hume piensa que ello demuestra que "la felicidad y el infortunio de otros no son espectáculos que nos sean enteramente indiferentes", aun cuando esa felicidad o ese infortunio no nos

[1] Esta clasificación sólo aparece explícitamente en unas cuantas páginas del *Tratado* (pp. 587-9), pero tiene un lugar más destacado en la segunda *Investigación,* donde cada uno de los cuatro tipos de virtudes tiene una sección propia (secciones V-VIII).

afecte en modo alguno. Y, como veremos, Hume se muestra igualmente escéptico respecto del intento de reducir nuestra aprobación del bien de la humanidad a una especie de amor propio.

La inmensa mayoría de las cosas que aprobamos pertenece a una u otra de estas dos primeras clases: tienden a promover, ya el bien de la humanidad en general, ya el bien de los hombres particulares que las poseen. En ambos casos, son aprobadas por sus resultados, los cuales merecen nuestra aprobación. Pero hay características humanas que encontramos simplemente "agradables" en sí mismas y no respecto de alguna otra cosa. Estas también se dividen en dos clases. Hay características que resultan inmediatamente agradables para quienes las observan o las contemplan, como la agudeza, el ingenio, la elocuencia, la decencia, el decoro y aun la limpieza. Contemplar a alguien dotado de estas cualidades, dice Hume, nos proporciona "un deleite y una satisfacción vívidos", independientemente de que esta persona pudiera o no sernos hostil en ese momento (*E*, p. 262). Y finalmente, hay ciertas cualidades que son inmediatamente agradables, no necesariamente para quienes las contemplan u observan, sino para quienes las poseen. No es siempre claro cuáles son las que Hume piensa que caen dentro de esta clase. Menciona la jovialidad, la serenidad, la satisfacción, el orgullo y la estimación propia. Las consideramos como virtudes, afirma, porque reconocemos que son inmediatamente agradables para quienes las poseen.

Que esta clasificación de las cosas que aprobamos sea exacta y completa es mucho menos importante para nuestros propósitos que su variedad.[2] El intento de Hume no consiste en plantear solo una suposición sobre la manera como los hombres pueden sentir aprobación por las cosas. En vez de ello, observa cuáles son en realidad las cosas que la gente consi-

[2] Hume considera que la clasificación es completa y señala que ninguna otra cualidad será estimada como "parte del mérito personal":

> donde los hombres juzguen las cosas mediante su razón natural, sin prejuicios, sin el engañoso oropel de la superstición y la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio, la soledad y todo el séquito de virtudes monásticas; por qué razón son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven a ningún género de

dera buenas, y trata luego de reducir esa diversidad a tan pocas clases como sea posible sin distorsionarla. Esto está perfectamente de acuerdo con su programa newtoniano. Pero la clasificación es sólo una parte del asunto; lo único que hace es darnos una conjunción constante entre la pertenencia de una característica a una cierta clase y su aprobación. La siguiente cuestión consiste en saber cómo el hecho de pertenecer a cierta clase da lugar en realidad a la aprobación.

De acuerdo con la teoría de Hume, tengo un sentimiento placentero de aprobación cuando observo que alguien posee cualidades que son inmediatamente agradables para él o para quienes las observan. Tengo, también, un sentimiento similar cuando observo que alguien posee cualidades que tienden a beneficiarlo o a beneficiar a la sociedad. En estos dos últimos casos tengo dicho sentimiento en vista de algo que tiende a promover un cierto fin, de manera que este fin mismo no me puede ser indiferente. El bienestar de las personas particulares y la prosperidad de la sociedad y de la humanidad en general tienen que proporcionarme por sí mismos sentimientos placenteros de aprobación. Sólo así puedo aprobar lo que a ellos conduce.

Aunque el bienestar de la sociedad no conduzca necesariamente a mi propio bienestar, y el bienestar de otros individuos no sirva en absoluto a mis propios intereses, hay una propiedad fundamental de la imaginación responsable de que a pesar de todo los apruebe. Sin esa propiedad no consideraríamos como virtudes o vicios casi ninguna de las cosas que ahora consideramos como tales, y sería correcta la teoría monista del interés propio. A dicha propiedad la llama Hume generalmente "simpatía", y aunque lo que sobre ella afirma no es siempre preciso o consistente, la idea general es bastante clara. Y un fenómeno de esa índole parece, en verdad, desempeñar un im-

propósito... Observamos, por el contrario, que... entorpecen el entendimiento y endurecen el corazón, oscurecen la fantasía y agrian el temperamento. Justamente, por lo tanto, las trasladamos a la columna opuesta y las colocamos en el catálogo de los vicios; y ninguna superstición tendrá fuerza suficiente entre los hombres del mundo, para pervertir enteramente estos sentimientos naturales. Un entusiasta aturdido y melancólico puede tener, después de su muerte, un lugar en el calendario; pero difícilmente será admitido alguna vez, en vida, en la intimidad y en la sociedad, salvo por aquellos que sean tan delirantes y lúgubres como él. (*E.* p. 270)

portante papel en la moralidad.

Tenemos indudablemente una propensión general a sentir lo que están sintiendo los que nos rodean.

> Un hombre de buen natural se encuentra al instante del mismo humor que sus compañeros; y aun el más orgulloso y agrio adquiere un tinte de sus compatriotas y conocidos. Un semblante alegre infunde en mi mente una sensible complacencia y serenidad, mientras que otro enfadado o apenado me trae un repentino desaliento. (p. 317)

Las pasiones son "contagiosas"; como cuerdas tirantes, el movimiento de una se comunica al resto. De acuerdo con Hume, tal cosa ocurre debido a una operación de la imaginación que nos es familiar bajo otras formas. Por ejemplo, podemos a veces hacernos sentir enfermos a nosotros mismos, o infundirnos miedo, solamente pensando sobre ciertas cosas; un pensamiento acarrea un sentimiento. En términos de Hume, una idea se convierte en una impresión. Esto es precisamente lo que pasa cuando observamos o contemplamos a otras personas que sienten ciertas cosas, y es así como nos puede afectar o conmover lo que otros sienten.

> Cuando veo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de alguna persona, mi mente pasa inmediatamente de estos efectos a sus causas, y se forma una idea tan vívida de la pasión que se convierte realmente en la pasión misma. De modo semejante, cuando percibo las *causas* de alguna emoción, mi mente se transporta a los efectos, se ve movida por una emoción semejante. Si estuviera presente en una de las más terribles operaciones de cirugía, es seguro que, aun antes de que comenzara, la preparación de los instrumentos, la ordenada colocación de los vendajes, el calentamiento de los hierros, y todos los signos de ansiedad y preocupación en el paciente y los asistentes, tendrían un gran efecto sobre mi mente y despertarían los más fuertes sentimientos de compasión y terror. Ninguna pasión ajena se manifiesta inmediatamente a la mente. Sólo somos sensibles a sus causas y efectos. De *éstos* inferimos la pasión. Y consecuentemente son *éstos* los que dan origen a mi simpatía. (p. 576)

Es justamente un hecho propio de nosotros el que el dolor y el sufrimiento de otros nos resulte desagradable, y su placer y bienestar nos resulte placentero. Así es como podemos llegar a conmovernos por el bienestar de otros o de la humanidad en general, y por consiguiente a aprobarlo. Esto es una consecuencia de la operación de lo que Hume llama "simpatía".

Por simpatía hemos de entender una disposición a sentir lo que otros están sintiendo; no es ella misma un sentimiento determinado. Si, como Hume sugiere a veces, la simpatía fuera un sentimiento determinado, apelar a ella no explicaría lo que él quiere explicar con ella. Pues si otra persona siente dolor, y yo en seguida siento ese sentimiento especial en que consiste la simpatía, entonces después de todo no siento lo que ella siente – su sentimiento no me ha sido transmitido. Ella siente dolor, pero yo siento simpatía. Más todavía; se dice que siento malestar cuando sé que otro está sintiendo dolor, y agrado cuando sé que alguien siente placer. Ambos son ejemplos de lo que Hume llama simpatía. Pero es claro que mis sentimientos o mis reacciones son muy diferentes en un caso y en el otro, tal como tienen que ser para explicar el que yo pueda actuar de muy diferentes maneras en diferentes situaciones. Así que la simpatía no puede ser un sentimiento determinado. Si lo fuera, su presencia no podría explicar por qué apruebo ciertas cosas y desapruebo otras.

Pero si la simpatía es la disposición para sentir, por débilmente que sea, las mismas cosas que sienten otras personas, podemos entonces preguntarnos si tal disposición existe. Aunque simpatizo con el niño que tiene un fuerte dolor de muelas – su sufrimiento es doloroso o quizá intolerable para mí – difícilmente podrá decirse que por esa simpatía tengo yo mismo un dolor de muelas. Puesto que el sufrimiento de otro puede moverme a la acción, Hume está comprometido a afirmar que ese sufrimiento produce en mí algún sentimiento, ya que sólo el sentimiento es capaz de movernos a la acción. Pero no necesita afirmar que produce en mí un sufrimiento exactamente del mismo tipo que el que el otro está sufriendo. Para sus propósitos bastaría decir que mediante la operación de la simpatía tenemos sentimientos de la misma cualidad afectiva general que los que observamos o contemplamos. Sentimientos dolorosos en los otros provocan en nosotros sentimientos dolorosos, y sentimientos placenteros provocan en no-

sotros sentimientos placenteros. Sólo de esta manera podría Hume explicar por qué desaprobamos y tratamos de impedir los sentimientos desagradables en los otros, y por qué aprobamos y tratamos de fomentar los sentimientos placenteros.

Desde luego, podríamos describir mejor la simpatía diciendo simplemente que es la disposición para ser movido a impedir el dolor y a fomentar el placer en los demás, o para desaprobar lo que tiende a producir dolor y aprobar lo que tiende a producir placer en ellos. Es posible que sea nuestro mero *creer* que el dolor es desagradable para la gente lo que nos mueva a desaprobarlo y a tratar de impedirlo, pero Hume no puede aceptar esta explicación. Si nos moviera la representación de algo, ello se debería a que este algo no nos era indiferente. Y no ser indiferente frente a algo, o preferir una cosa a otra, implica siempre para Hume tener un cierto sentimiento. Una mera creencia en que tal o cual cosa tiene lugar es incapaz de motivar una acción. Si no fuera así, un descubrimiento hecho por la razón podría por sí solo movernos a actuar.

Si no fuéramos seres "simpatizantes", no consideraríamos como virtuosas o como viciosas casi ninguna de las cosas que actualmente consideramos como tales. Ciertamente, la variedad de cosas que aprobaríamos no sería tan grande como lo es ahora. En este sentido, la simpatía puede ser considerada como el fundamento de la moralidad —no como algo que pudiera proporcionarnos una prueba racional de la cualidad moral de una acción o una cualidad personal, o servir como fundamento de tal prueba, sino como una característica humana fundamental responsable de que la moralidad sea lo que es. Es la fuente de la moralidad del mismo modo como otras disposiciones naturales constituyen la fuente del pensamiento causal o de la creencia en la existencia distinta y continua de los objetos. Y una vez descubiertas estas disposiciones fundamentales en cada uno de estos casos, Hume cree haber llevado su investigación tan lejos como es posible. Bien podría haber una explicación de por qué tendemos a compartir los sentimientos de los demás, o por qué una conjunción constante observada y una nueva impresión de una cosa de una de las clases en conjunción produce siempre una idea de una cosa de la otra clase, pero Hume no sabe cuál es la explicación en ninguno de los dos casos, y no hace especulaciones. Dentro de su teoría hay

hechos fundamentales que no trata de explicar: duda incluso de que puedan resolverse en principios "más simples y universales". Pero esto no quiere decir que tales hechos sean milagros o misterios. Toda explicación se detiene en alguna parte.

Hume señala, sin embargo, que en otro sentido su explicación de las *virtudes y los vicios no ha ido suficientemente lejos*. Hay algunas cosas que aprobamos y que obviamente no caen dentro de su cuádruple clasificación. Para completar su explicación, Hume trata de mostrar que las aparentes excepciones están cubiertas por su teoría a pesar de todo. Planteada de esta forma, ésta puede parecer una mera operación de limpieza, pero de hecho el intento por afrontar adecuadamente la dificultad conduce a una amplia discusión sobre los orígenes de la sociedad.

No hay duda de que consideramos como virtuosas cosas tales como la justicia y el cumplimiento de las promesas. Enunciar que un acto determinado fue un acto de justicia equivale a aprobarlo. Podría pensarse que no hay gran dificultad en explicar por qué tenemos esta actitud hacia la justicia y el cumplimiento de las promesas, pero de hecho la explicación que da Hume es muy complicada. Las complicaciones surgen en primer lugar porque, aunque a todos nosotros nos parece una buena cosa que haya justicia en el mundo, no resulta fácil mostrar que los actos de justicia se consideran virtuosos debido solamente a su utilidad social. Ello se debe a que hay determinados actos que, siendo ciertamente justos, sin embargo, considerados en sí mismos, no promueven o aun son directamente contrarios al interés público y a los intereses de los individuos directamente involucrados. Esto hace difícil ver por qué alguien hubiera de aprobarlos o tuviera motivos para ejecutarlos.

Por ejemplo, si he tomado dinero en préstamo y el día acordado para devolverlo ha llegado, ¿qué razón o motivo tengo para restituir el dinero? Ciertamente la justicia exige pagar como se ha acordado, pero ¿qué es lo que hace realmente que esa acción justa sea para mí recomendable? Podría pensarse que pagar la deuda redunda en mi propio beneficio, pues si no lo hago sufrirá mi reputación y me será más difícil obtener dinero prestado en el futuro; pero Hume señala que en general no es posible echar mano de esta explicación.

> Pues si dijéramos que el cuidado del propio interés o la propia reputación privada es el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que dondequiera que cesara ese cuidado no podría tener lugar la honestidad. (p. 480)

Si en un caso particular puedo estar seguro de que mi reputación no va a sufrir a causa de un acto injusto (como seguramente puedo a veces estarlo), entonces en ese caso no tendré ningún motivo que me incline a la justicia, bajo el supuesto de que el cuidado de mi propia reputación es el único motivo para ser justo. Y, por otra parte, difícilmente podría sostenerse que simplemente quedaré mejor pagando el préstamo, aféctese o no mi reputación, ya que ciertamente tendré menos dinero del que ahora tengo, y de hecho podría, si pago, quedar totalmente empobrecido.

No es en general más plausible sugerir que lo que puede moverme a pagar el préstamo o a aprobar el pago es que éste contribuirá al bienestar o servirá a los intereses de la otra persona involucrada.

> ¿Pues qué si es mi enemigo y me ha dado una justa causa para odiarlo? ¿Qué si es un hombre vicioso y merece el desprecio de toda la humanidad? ¿Qué si es un avaro y no va a hacer ningún uso de aquello de que yo podría privarlo? ¿Qué si es un disipado libertino que va a recibir más daño que beneficio de lo mucho que posee? ¿Qué si me encuentro en necesidad, y tengo urgentes motivos para adquirir algo para mi familia? En todos estos casos faltaría el motivo original de la justicia. (p. 482)

Pero, con todo, sugiere Hume, puesto que pagar el préstamo es lo que en justicia hay que hacer, y la justicia es una virtud, lo aprobamos y nos vemos movidos a hacerlo. Este hecho todavía necesita explicación.

Es tal vez más prometedor pensar que el motivo de la justicia es la preocupación por el interés público o por el bienestar de la sociedad en general, pero podemos ver que ésta no opera directamente en cada caso particular. A veces el interés público no se ve afectado directamente de un modo u otro por un acto justo o injusto. Un préstamo que se lleva a efecto de una

manera estrictamente privada, del cual el público no llega a saber nada, por ejemplo, apenas podrá afectar el interés público, y sin embargo la justicia exige el pago. Y en otras ocasiones el interés público se ve afectado directa y negativamente por un acto justo.

> Cuando un hombre de valía y de buenas intenciones, restituye una gran fortuna a un avaro, o a un sedicioso fanático, actúa justa y laudablemente, pero el público es una auténtica víctima. (p. 497)

Esto evidentemente no quiere decir que *ningún* acto de justicia contribuya al interés público, sino solamente que hay algunas circunstancias fácilmente imaginables y con frecuencia realizadas, en las cuales un acto particular de justicia causa más perjuicio que beneficio tanto al bienestar individual como al general.

Hume plantea este punto afirmando que "el interés público no se encuentra ligado naturalmente a la observancia de las reglas de justicia" (p. 480), o que la justicia no es una virtud natural. Pero puesto que obviamente aprobamos la justicia y la consideramos como una virtud, el problema consiste en explicar qué tipo de virtud es o cómo sirve de hecho, aunque no "naturalmente", al interés público. Hume encuentra que los hombres, en los asuntos ordinarios de la vida, no toman en cuenta realmente el interés público cuando pagan sus deudas o se abstienen de robar; lo que los impulsa a estas acciones es simplemente que son justas. "El sentido de la moralidad o del deber" es a menudo suficiente por sí mismo para llevar a la gente a actuar (p. 479). Pero aunque la gente pueda sin duda verse llevada a ejecutar una acción en atención de su virtud solamente, hay que explicar todavía cómo es posible que la acción sea realmente virtuosa. Hume está interesado en los "orígenes" de las virtudes y los vicios, y hasta ahora no ha mostrado que la justicia conduzca, inevitable y generalmente, a alguna de las cosas que aprobamos y hacia cuya realización nos vemos naturalmente movidos. Éste es el problema que se plantea a sí mismo; la solución que ofrece consiste en afirmar que la justicia ha de entenderse como una virtud "artificial". Los actos individuales de justicia que aparentemente no

pueden incluirse en el esquema clasificatorio de Hume se explicarán mostrando que, mediante la interposición de un cierto artificio o convención inventado por los hombres para su propio bienestar, los actos particulares de justicia, después de todo, fomentan el interés público más de lo que lo dañan.

Para comprender en qué sentido la justicia es una virtud "artificial" tenemos que comprender los orígenes de la justicia —cómo llega a haber tal cosa en absoluto. Y esto exige, para Hume, una reflexión sobre los seres humanos y su lugar en la naturaleza. El hombre, entre todas las criaturas de la tierra, es probablemente la peor equipada para satisfacer por sí misma sus necesidades y carencias. Necesita una gran variedad de alimentos, la mayor parte de los cuales resulta frecuentemente difícil de obtener, y necesita vestido y abrigo para su protección. Pero no está abundantemente dotado de las habilidades naturales requeridas para satisfacer esas necesidades. En términos relativos, el hombre no es muy fuerte ni rápido y no tiene tanta resistencia como la mayoría de los demás animales mayores. Es, por todo ello, importante que los hombres se asocien si quieren satisfacer sus necesidades. Con la cantidad de los individuos aumenta la fuerza del hombre y a la vez su seguridad y su habilidad para producir los recursos que necesita.

Pero los hombres no tendrían motivos para formar sociedades si no creyeran que de ellas se derivan realmente aquellas ventajas. El instinto sexual, que trae consigo los inevitables hijos, reúne inevitablemente a los seres humanos, y de ese modo se forman naturalmente grupos o pequeñas sociedades. Esto enseña a los hombres algunas de las ventajas de vivir juntos y también los prepara para vivir eventualmente en sociedades más amplias.

Este feliz cuadro se complica a causa de ciertos factores que naturalmente inclinan a los hombres a alejarse de la sociedad y a ver en la presencia de otros seres humanos una desventaja para ellos. Por ejemplo, cada uno se ama a sí mismo más de lo que ama a los demás. De acuerdo con Hume, los hombres son naturalmente, aunque no exclusivamente, egoístas. Cada uno de nosotros procura ante todo promover su propio bienestar y sus propios intereses, y luego, secundariamente, los de sus parientes y amigos. Hume, de hecho, afirma:

> Esta avidez... por adquirir bienes y posesiones para nosotros mismos y nuestros más cercanos amigos, es insaciable, perpetua, universal y directamente destructiva de la sociedad. (pp. 491-2)

Esto trae consigo conflictos que hacen todavía más difícil satisfacer las necesidades.

Los hombres se ven también llevados a apartarse de la sociedad por la relativa inestabilidad y escasez de muchas de las cosas necesarias para la sobrevivencia. Cuando los hombres viven unidos no tienen a menudo suficientes vestidos, alimentos, abrigo y otros bienes para satisfacer a todos. Y estos bienes pueden ser arrebatados fácilmente, de modo que una persona puede tomarlos de otra sin gran dificultad. Esto puede contribuir a convencer al hombre de que se encontraría mejor si se alejara lo más posible de la mayoría de la gente. Una cantidad de comida, que no bastaría para alimentar a cincuenta personas, cada una de las cuales está mirando por su propio interés, sería más que suficiente para una familia de cinco.

Los hombres se ven, pues, arrojados a un conflicto. Sus instintos o sus sentimientos naturales los inclinan a la vez hacia la sociedad y a alejarse de ella. El único remedio, dice Hume, es inventarse un conjunto de reglas o procedimientos para guiar su comportamiento con los demás, que les asegure las ventajas de la vida social y al mismo tiempo reduzca al mínimo sus desventajas. Este conjunto de reglas o instituciones es "artificial" en tanto que, de algún modo, se determina y adopta deliberadamente para resolver el conflicto a que conducen las propensiones naturales de los hombres. Dado el modo de ser de los hombres, y el modo de ser del mundo, los hombres no podrían sobrevivir durante mucho tiempo si no echaran mano de esa construcción "artificial" para preservar la sociedad.

Hume considera imposible enfrentar o reprimir directamente la natural preocupación de los hombres por su propio interés, su "avidez", y piensa que el ingreso en la sociedad tiene, cuando mucho, el efecto de dirigir o encauzar aquel impulso en direcciones que le brinden las mayores oportunidades de obtener satisfacción. Los hombres, por lo tanto, entran en sociedad con la esperanza de conseguir una mayor seguridad en la adquisición y en la posesión de los bienes que necesitan, y

ven que este fin sólo podrá alcanzarse si los demás no estorban estos propósitos. Puesto que cada uno tiene que reconocer este hecho para que le resulte atractivo el proyecto de vivir en sociedad, todos entrarán en sociedad con la intención de abandonar la facilidad de tomar de los otros las cosas que quieren cada vez que puedan, a condición de que los demás hagan a su vez lo mismo. Si todos restringen el impulso natural de tomar todo lo que pueden cada vez que puedan obtenerlo, todos tendrán mayores oportunidades de satisfacer en mayor grado su propio interés y los intereses de sus allegados. Así, todos verán en la sociedad y la justicia algo bueno para ellos mismos —de hecho, estimarán que la sociedad y la justicia constituyen el mejor modo de garantizar el disfrute de lo que tienen o de lo que pueden adquirir. Sin ellas, todos estarían peor. Por esta razón entran en una convención o acuerdo:

> para conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos y dejar que cada cual disfrute pacíficamente lo que pueda adquirir mediante su suerte y su trabajo. De esta forma, todos saben qué es lo que pueden poseer con seguridad, y las pasiones ven restringidos sus movimientos parciales y contradictorios. (p. 489)

Hume supone que la justicia se relaciona casi exclusivamente con el establecimiento y el mantenimiento de los derechos de propiedad. Ella ha sido diseñada para ayudar a los hombres a retener pacíficamente aquello por lo que han trabajado o que han heredado o llegado a poseer por algún otro medio. No se hace ninguna mención de la justicia como un conjunto de procedimientos para garantizar la rectitud o la equidad en la distribución de bienes u oportunidades. A Hume no parece habérsele ocurrido cuestionar por qué esta persona y no aquella otra se encuentra en una determinada posición dentro de la sociedad.[3] La propiedad y las posesiones son la *raison d'être* de la institución de la justicia. De hecho, sin el "artificio" de la justicia no habría propiedad en absoluto. El

[3] Aun después de dar "la definición vulgar de justicia", según la cual la justicia es "*una voluntad constante y perpetua de dar a cada quién lo que le es debido*" (p. 526), Hume no continúa discutiendo otra cosa más que la propiedad y el propio derecho a ella como aquello que resulta asegurado por la institución de la justicia.

mero tener algo en la propia mano o en el bolsillo no es necesariamente ser su dueño. El dominio implica un *derecho* a conservar o usar los bienes en cuestión. Estos bienes son la propia propiedad y, para Hume, la propiedad está constituida por "aquellos bienes cuya posesión constante es establecida por... las leyes de la justicia" (p. 491). Puesto que las leyes de la justicia no existen antes de que los hombres "acuerden" constituirse en sociedad, la propiedad no existe fuera de la sociedad. De hecho, sin las leyes de la justicia no habría derechos, deberes u obligaciones en absoluto. La virtud de ser justo, o de actuar de acuerdo con las leyes de la justicia, es por lo tanto "artificial".

La artificialidad puede también ponerse de manifiesto tratando de imaginar qué sucedería si no se dieran las condiciones que hacen deseable o necesaria la institución de la justicia. Si los hombres no fueran egoístas y su motivación primaria no fuera la preocupación por su propio interés personal, si se dedicaran al bienestar de todos los hombres como se dedican al suyo propio, entonces, de acuerdo con Hume, no habría necesidad de leyes de justicia que regularan el comportamiento entre las personas. De modo semejante, si las cosas no escasearan y todo cuanto es posible querer fuera tan abundante como el aire que respiramos,[4] no habría necesidad de leyes que determinaran la propiedad. Cualquiera podría obtener fácilmente más de lo que los demás pudieran arrebatarle.

> He aquí, pues, una proposición que, creo, puede considerarse verdadera: *que la justicia tiene su origen sólo en el egoísmo y en la estrecha generosidad del hombre, aunados a la parca provisión que la naturaleza le ha dado para satisfacer sus necesidades.* (p. 495)

La justicia es una invención adoptada por los hombres para hacer frente a las condiciones específicas en que se encuentran. Si estas condiciones fueran diferentes en ciertos aspectos, no habría necesidad de justicia. Pero tal como están las cosas, la

[4] Conforme pasa el tiempo, se hace cada vez más difícil encontrar en este planeta un claro ejemplo de algo esencial para la vida que sea tan abundante que no haya necesidad de ninguna ley o restricción que gobierne su uso y su distribución. Este hecho nos familiariza de un modo directo con la idea de Hume.

justicia es con mucho preferible a un estado de naturaleza totalmente inaceptable.

La motivación original para establecer reglas de justicia se halla por tanto en la dedicación al propio interés personal y, secundariamente, al interés de aquellos por quienes se tiene un especial cuidado. Cada uno de los hombres se da cuenta de que la vida sería intolerable sin un sistema de reglas o procedimientos que le garantizaran una razonable oportunidad de satisfacer sus necesidades. Se llega por tanto a la convención o el acuerdo porque cada hombre estima que atenerse a él, en la medida en que los demás lo hagan, redunda en su propio beneficio. Una vez que los hombres reconocen que las acciones justas tienden a preservar la estabilidad de la sociedad, adquieren sentimientos de aprobación hacia ellas. Puesto que se considera que la justicia es necesaria para promover algo que beneficia a todos, los hombres la aprobarán a través de su natural simpatía hacia sus semejantes. Pero, con todo, la justicia es una virtud artificial. El sistema de las reglas de justicia surge artificial o convencionalmente; nuestra aprobación de este sistema no es, empero, artificial. Cuando observamos las consecuencias de tener este sistema, lo aprobamos naturalmente, y aprobamos todas sus aplicaciones, a través de la simpatía.

Es importante notar que llamar a la justicia virtud "artificial" no significa rebajarla o darle una posición de segunda clase entre las virtudes. Hume piensa que la justicia surgirá inevitablemente entre seres humanos inteligentes cuya primordial motivación sea su "avidez", en condiciones de relativa escasez e inestabilidad de bienes. Surgirá mediante la adopción convencional de un conjunto inventado de principios cuya necesidad se percibe claramente mediante "el juicio y el entendimiento" (p. 489); tales principios serán aprobados precisamente porque se estimará que constituyen la mejor manera de atender dicha necesidad.[5] Así pues, se dice que la justicia es una virtud "artificial" debido ante todo a la manera como surge, o bien, debi-

[5] Nuestras pasiones naturales son por tanto la fuente original de las leyes de justicia:

> A pesar de todas las restricciones que estas leyes puedan imponer a las pasiones de los hombres, son ellas verdaderos vástagos de esas pasiones, y constituyen sólo una manera más ingeniosa y más refinada de satisfacerlas. *No hay nada que esté más alerta y que sea más*

do a la forma "oblicua e indirecta" en que sirve al interés público, y no porque no tenga su fuente en la naturaleza humana.

> La humanidad es una especie inventiva; y donde una invención es evidente y absolutamente necesaria, puede con igual propiedad decirse que es tan natural como cualquier cosa que se derive inmediatamente de principios originales sin la intervención del pensamiento o la reflexión. Si bien las reglas de justicia son *artificiales*, no son *arbitrarias*. No sería tampoco expresarse impropiamente llamarlas *Leyes de la Naturaleza*, si por natural entendemos lo que es común a una especie, o incluso si limitamos el significado a lo que es inseparable de la especie. (p. 484)

Aún tenemos que enfrentarnos a la cuestión de cómo precisamente resuelve esta explicación de los orígenes de la justicia, y de la aprobación que nos merece, el problema que Hume se plantea. De hecho, podemos preguntarnos cuál es exactamente este problema. Si "el público es una verdadera víctima" en una determinada ocasión en la cual un hombre honesto paga un préstamo a un avaro o a un sedicioso fanático, tal como lo exige la justicia, entonces ¿por qué aprobamos el hecho? Parecería

> inventivo que nuestras pasiones; y para la observancia de esas reglas no hay nada más obvio que la convención. La naturaleza, por tanto, ha confiado este asunto enteramente a la conducta de los hombres, y no ha colocado en la mente ningún principio original peculiar para determinarnos a una serie de acciones, para lo cual bastan los demás principios de nuestra estructura y constitución. (p. 526)

Con el "por tanto", Hume sugiere que la naturaleza decidió no proporcionarnos ninguna inclinación natural o primitiva hacia la justicia precisamente *porque* la necesidad de justicia resulta evidente para la gente con pasiones semejantes a las nuestras en un mundo semejante al nuestro. No había necesidad de fabricar inclinaciones para esa finalidad, ya que era inevitable que surgieran de todos modos. En este respecto, la naturaleza muestra una benigna tolerancia hacia la integridad de sus criaturas, y nos preguntamos cuánto podría extenderse esta inteligente actitud de *laissez-faire*. Repárese, por ejemplo, en la creencia en los cuerpos subsistentes, que la naturaleza no ha dejado a nuestra elección, "estimando sin duda que era un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inciertos razonamientos y especulaciones" (p. 187).

que nuestra natural simpatía hacia el hombre o hacia el bienestar público nos llevaría generalmente a desaprobarlo. ¿Por qué no lo desaprobamos?

La respuesta de Hume no es fácil de entender. Implica una distinción entre las consecuencias de actos justos particulares, "considerados en sí mismos", y las consecuencias del "plan o esquema integral" de la justicia, considerado como un todo.

> Pero a pesar de que los actos singulares de justicia pueden ser contrarios, ya al interés público, ya al privado, es cierto que el plan o esquema integral es altamente conveniente, o en verdad absolutamente necesario, tanto para el sostenimiento de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo malo. La propiedad tiene que ser estable y tiene que fijarse según reglas generales. Aunque en algún caso el público sea una víctima, este mal momentáneo está ampliamente compensado por la uniforme aplicación de la regla y por la paz y el orden que ésta establece en la sociedad. Y aun cada individuo tiene que considerar que, en el balance de la cuenta, sale ganando; puesto que sin justicia la sociedad habría de disolverse inmediatamente, y todos caerían en aquella condición salvaje y solitaria, la cual es infinitamente peor que la peor situación que pueda suponerse en la sociedad. Cuando, por lo tanto, los hombres han tenido la suficiente experiencia para observar que, cualesquiera que pudieran ser las consecuencias de algún acto de justicia singular, realizado por una persona singular, el sistema entero de acciones, en que concurre toda la sociedad, es a pesar de todo infinitamente ventajoso para el todo y para cada parte, pronto aparecen la justicia y la propiedad. (pp. 497-8)

La tesis principal es la que afirma que es posible esperar que todos los "ávidos" hombres, cuyos bienes son limitados e inestables, adviertan que sin las reglas de la justicia y de la propiedad se perderían todas las ventajas de vivir en sociedad, por tanto todos se hallarían en peor situación. Y Hume parece sugerir que, aun cuando a veces algunas personas sufren a causa de actos de justicia individuales, todos están sin embargo

mucho mejor de lo que estarían si no hubiese sistema alguno de justicia. Afirma que hacemos un "balance de la cuenta" y encontramos que la justicia, incluso con sus eventuales concomitancias desafortunadas, es "infinitamente" mejor para cada uno de nosotros que cualquier otra posibilidad que pudiera presentarse.

Pero, ¿explica Hume adecuadamente cómo y por qué llegaría cada uno de nosotros a esa conclusión? Consideremos a un hombre particular que delibera si ha de unirse con otros para formar una sociedad fundada en reglas de justicia. Podría dar por sentado que la existencia de reglas de justicia es esencial para el bienestar de la humanidad y para el suyo propio, pero que en sí misma no le ofrece suficiente motivación para atenerse realmente a dichas reglas en cada ocasión o, verdaderamente, en ninguna. De acuerdo con Hume, el hombre es primordialmente egoísta, y se preocupa por su propio interés personal y por los intereses de sus allegados. Y si la avidez natural es tan poderosa como Hume indica, el hombre cuyo caso consideramos podría fácilmente concluir que, aunque la justicia es esencial a la sociedad y por lo tanto es una buena cosa, la sociedad no va a derrumbarse si sólo él viola sus principios. Podría estimar que lo mejor para él sería actuar conforme a la justicia sólo cuando ello le acarreara más beneficios que perjuicios, e injustamente en todas las demás ocasiones, en las cuales esta forma de actuar sería, pues, el mejor modo de servir a sus propios intereses. Podría obtener así las ventajas que resultan de la justicia y ninguna de sus desventajas.

Podría replicarse que este hombre no podría suscribir un sistema de *justicia* que le permitiera violar sus principios, porque las reglas de justicia tienen que ser universalmente obligatorias. Poseer reglas que toleraran excepciones en circunstancias particulares respecto de determinadas personas, equivaldría a conceder a ciertas personas una preferencia especial o a otorgarles inmunidad ante la ley sin razón especial, y ello es injusto. Pero nuestro hombre podría estar de acuerdo en que ninguna regla de justicia podría disponer que él recibiera un tratamiento especial cuando no quisiera hacer lo que la ley exige. Podría estar de acuerdo en que las leyes universales y carentes de excepciones son lo mejor que una sociedad puede tener, y sin embargo preguntarse qué razón hay para que él obedezca esas leyes universa-

les y carentes de excepciones en los casos en que pierde algo al hacerlo. Su avidez, y la escasez e inestabilidad de los bienes, lo conducirán a preferir un sistema en el cual todos respetan sus derechos mientras que él viola los de los demás en su propio provecho cada vez que puede.

No debe suponerse que haya muchas personas como ésta o que ésta constituya un modelo conforme al cual debiéramos conducirnos nosotros mismos. El propósito del ejemplo es tan sólo plantear un reto a la explicación que da Hume del origen de la justicia. Ella afirma que cada hombre, basándose solamente en la motivación que encuentra en la virtual satisfacción de su propio interés, vería las ventajas que tiene la justicia sobre cualquier otra posibilidad que quedara abierta para él, y que por ello se vería movido a seguir las reglas de la justicia y a aprobar que fueran seguidas por todos. Pero si el hombre que hemos imaginado es realmente posible, entonces Hume tiene que explicar por qué el sistema que este hombre prefiere no es mejor para él y para sus allegados que el hecho de actuar con justicia cada vez que se le exige.

Un factor que ciertamente debe influir en las deliberaciones de ese hombre es la probabilidad de que sus violaciones sean descubiertas. Si se sabe que no es posible confiar en él en cuanto al pago de sus deudas y otros asuntos semejantes, los demás le retirarán el crédito y él eventualmente quedará en mala situación. Sin duda, las consideraciones de esa índole, relativas, por ejemplo, a la amenaza de una pena legal, de desempleo o de ostracismo social, pesan mucho en muchas personas cuando deliberan sobre lo que han de hacer. Tal como están las cosas, es muy difícil salir bien librado cometiendo escandalosas injusticias durante mucho tiempo o muy frecuentemente, y cuando aquellas son descubiertas sobreviene el sufrimiento. Nuestro hombre, por tanto, tomaría en cuenta todos estos factores. Pero aun así, no es todavía obvio cómo y por qué habría de ver entonces que actuar justamente durante todo el tiempo redundaría en su propio beneficio. En vista del poder de los tribunales, del propio patrón o de las manchas sobre la propia reputación, tendría buenas razones para tratar de que todos los demás *creyeran* que actuaba justamente. Siendo el mundo y las personas tal como son, la manera más sencilla de conseguirlo consistiría normalmente en actuar simplemente

de un modo justo, de manera que los demás tuvieran creencias verdaderas acerca de él. Pero si nuestro hombre viera en algunos casos que podía hacer que pareciera como si estuviera actuando justamente y que a la vez podía recibir beneficio de su injusticia, entonces, de acuerdo con la teoría de la motivación humana de Hume, éste sería el curso de acción que le parecería recomendable. Hasta ahora no hay nada en la teoría de Hume sobre los orígenes de la justicia que pueda descartarlo.

Como hemos visto, Hume mismo lo reconoce. Si el interés por la propia reputación fuera el motivo de la acción justa, entonces, cuando la injusticia no dañara de hecho la propia reputación, *no* tendríamos razón para ser justos. Y si creyéramos decididamente que a nuestras injusticias no correspondía ninguna mengua en nuestra reputación, de hecho nada nos movería en absoluto a actuar justamente. Pero se supone que la explicación de Hume del origen de la justicia explica por qué aprobamos la justicia y cómo podemos vernos movidos hacia ella aun en los casos en que sabemos que sufriremos a causa de ello. Indudablemente, nuestro conocimiento de los hechos generales concernientes a las capacidades humanas y a la psicología humana, será a menudo suficiente para convencernos de que aquel curso de acción es el recomendable; pero una vez que tales factores se consideran como esenciales para la motivación, *no hay manera de explicar cómo podemos estar motivados* en un caso particular si sabemos que esos factores son sobrepujados por otros.

Hume asegura que a veces los actos justos individuales provocan daños —un hombre honesto se empobrece mientras que crecen las riquezas de un avaro. Sin embargo, sostiene Hume, este "mal momentáneo es ampliamente compensado" por todas las ventajas que la justicia nos brinda. Dado el modo como las cosas son, tales actos dañinos son inevitables —"es imposible separar lo bueno de lo malo"—, así que la institución de la justicia carga con ciertos males necesarios. Esto sugiere que el daño que sigue a algunos actos justos individuales es como el dolor que causa la cirugía. Aunque es inevitable, y algo que no buscaríamos por sí mismo, podemos a pesar de todo tener motivos para sobrellevar la cirugía porque creemos que los beneficios finales compensan el dolor. Tomando en consideración todas las cosas, la cirugía dolorosa es lo mejor.

Según esta interpretación, no será verdad que hay actos de justicia individuales que provocan más daño que beneficio y que pese a todo aprobamos. Pero es esto lo que parecía crear el problema original de Hume. Según el presente planteamiento, de acuerdo con el cual la justicia carga con ciertos males necesarios semejantes al dolor de la cirugía, los actos justos particulares que supuestamente tienen consecuencias dolorosas sólo *parecerán* acarrear en última instancia mayor daño que beneficio a quienes los consideren desde un punto de vista estrecho y restringido. Tomando en consideración todas las cosas, seremos capacer, se dice, de ver que el daño que causan está ampliamente compensado, y así, en el balance final, seguirán siendo lo mejor que hay que hacer dentro de sus propias circunstancias. De acuerdo con esta interpretación, cuando Hume dice que "un acto singular de justicia es frecuentemente contrario al *interés público*", o que "el público es una auténtica víctima" de los mismos actos justos individuales, no debemos entender sus afirmaciones en el sentido de que el interés público sufre por esos actos más de lo que resulta beneficiado por ellos. Sufre, pero este sufrimiento está más que compensado por los beneficios de contar con "el plan o esquema integral" de la justicia. Ignorar los beneficios generales es evaluar los actos individuales sólo "considerados en sí mismos". Considerados como contribuciones a la preservación de la justicia, la cual nos beneficia a todos, no acarrean más daños que beneficios. Así pues, nos vemos llevados a aprobarlos sólo cuando hacemos intervenir el "artificio" de la justicia en nuestras valoraciones. La justicia es una virtud artificial.

Pero esta concepción no es realmente mejor que la que ya nos ha parecido inadecuada. Lo que compensa el mal que provocan los actos de justicia individuales es, presumiblemente, el hecho de que la sociedad nos proporciona una mayor seguridad en la conservación de nuestros bienes. Rechazar la justicia, sostiene Hume, es rechazar todas las ventajas de la sociedad. Pero esto sólo podría ayudar a explicar el hecho de que una persona individual en una determinada ocasión aprobara la conducta justa, o tuviera motivos para seguirla, si fuera cierto que, como Hume plantea, "aun cada individuo tiene que considerar que, en el balance de la cuenta, sale ganando". ¿Y qué razón hay para considerar que ello es así? La única razón que

da Hume es que "sin justicia la sociedad habría de disolverse inmediatamente". Aunque esto es verdad, no nos ayuda.

Como hemos visto, dado que una persona "ávida" desea los beneficios de la sociedad y concede que sin justicia no habría sociedad, tendrá motivos para ser justa en una ocasión particular sólo si cree que si no es justa en esa ocasión la sociedad se verá minada. Y esto evidentemente no sería verdadero con frecuencia. A lo largo de los siglos ha habido incontables actos injustos, pero la justicia y la sociedad siguen porfiadamente su marcha. Tampoco es verdad que la sociedad se encaminaría a su ruina si una persona individual actuara injustamente cada vez que pensara que podría salir bien librada con ello. Ha habido sin duda personas como ésta.

Hume trata de llegar a la conclusión de que toda persona individual se encontraría mejor si fuera justa en cada ocasión particular que si fuera a veces injusta. Sólo si esto es así, cada uno de nosotros, al hacer "el balance de la cuenta", considerará que "sale ganando". Pero la laguna de su argumentación se presenta de inmediato tras la afirmación, a la que podemos asentir, de que la institución de la justicia es esencial para el bienestar de todos los hombres. Esto muestra solamente que si un hombre particular no actuara justamente en esta ocasión, *y nadie más actuara nunca justamente,* entonces ello coincidiría con el fin de la justicia, y la sociedad se arruinaría, en detrimento de todos. Pero a pesar de que esto es verdad, resulta irrelevante para la motivación de una persona particular en una ocasión particular si esta persona tiene buenas razones para creer que los demás no van a violar los principios de la justicia todo el tiempo o con la frecuencia requerida para destruir la sociedad.

Hume sugiere a veces que nadie puede tener razonablemente una convicción de esta índole, y que cada acto injusto tiende a minar la sociedad, así sea sólo de un modo muy indirecto.

> Las consecuencias de cada transgresión de la equidad parecen ser muy remotas y no poder contrarrestar ninguna de las ventajas inmediatas que podemos obtener de ella. No son, sin embargo, menos reales por ser remotas; y como todos los hombres se encuentran, en alguna medida, sujetos a la misma debilidad, sucede necesariamente que las

> violaciones a la equidad tienen que hacerse muy frecuentes en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se volverán muy peligrosas e inseguras. Tú tienes la misma inclinación que yo hacia lo próximo antes que hacia lo remoto. Por tanto, te ves, lo mismo que yo, llevado naturalmente a cometer actos de injusticia. Tu ejemplo me impulsa en esa dirección, y a la vez me proporciona una nueva razón para transgredir la equidad, mostrándome que con mi probidad haría el papel de tonto si yo fuera el único que se impusiera una severa restricción en medio del libertinaje de los demás. (p. 535)

Pero este argumento se dirige sólo contra la injusticia abierta y públicamente declarada. Según esta manera de ver las cosas, las violaciones de las reglas de justicia ocurrirán con mayor frecuencia sólo si son conocidas. La gente tiene que creer que ante ella se presenta un ejemplo, para tratar de seguirlo. Hacer simplemente el papel de tonto con la propia probidad nunca es suficiente para motivar a alguien a cometer injusticias; es preciso tener una razón para pensar que uno se encuentra realmente en esa posición, y ello requiere una buena razón para creer que los otros están realmente recibiendo beneficios de la injusticia. Lo que esto muestra es que el hombre que resuelve ser justo sólo cuando no sufrirá por ello, tiene evidentemente interés en fomentar el respeto por la justicia entre los demás miembros de la sociedad. Esta es una manera de asegurarse a sí mismo de las ventajas de la vida social, sin tener que pagar un precio tan alto como el que debería.

Una vez más, este hombre nos parecerá evidentemente malo, despiadado, quizá inhumano. Ciertamente no está "entrando en el juego". Pero ahora no se trata de esto. Nosotros consideramos que la justica es una virtud; creemos que la gente no debería actuar como este hombre procura actuar. Pero esta creencia o actitud nuestra es precisamente lo que Hume tiene que explicar. Hume quiere mostrar por qué consideramos que la justicia es una virtud, y por qué nos vemos movidos a actuar justamente aun cuando de ello resulta algún daño. E intenta hacerlo apelando, al menos en primera instancia, solamente a la motivación que resulta de la virtual satisfacción de nuestro propio interés. Supone entonces que la natural avidez del

hombre es por sí misma suficiente para llevarlo a la sociedad y para permitirle percibir las ventajas de ser justo. Así pues, aunque condenamos y no procuramos emular al hombre que estamos imaginando, porque es un hombre injusto, este hecho difícilmente podrá utilizarse como un recurso para exluir su ejemplo de la consideración.

La debilidad de la posición de Hume se manifiesta también de otra manera. La sociedad o la humanidad en general se encuentran mejor, sin duda, con ciertos procedimientos para prevenir o castigar las faltas que se cometen contra ellas, y en tanto que cada persona individual es un miembro de la sociedad y disfruta por ello de sus beneficios, tiene razones para apoyar tales procedimientos. Pero es apenas creíble que se pueda sacar de ahí la conclusión de que cada persona individual descubrirá que recibe un beneficio de cada acto de justicia, por dañinas que sean sus consecuencias. Basta pensar en el hombre honesto que empobrece al devolver lo que debe a un fanático o a un avaro, para no hablar de las víctimas de la pena capital, para darnos cuenta de que no *todos* están mejor con la justicia. Lo cual no equivale a decir, por ejemplo, que una persona no podría aprobar moralmente su propio ahorcamiento. Esto ciertamente parece posible, pero si lo es, lo es porque esta persona consideraría que este acto particular de justicia es virtuoso o correcto, y no porque considerara que contribuía a su propio interés.

Hume concede que el hombre honesto que está a punto de pagar su deuda, tiene "una razón para desear que, respecto de ese acto singular, las leyes de la justicia fueran suspendidas en el universo durante un momento" (p. 497), pero sostiene que este hombre se encuentra mucho mejor, aun empobrecido, que como se encontraría si no hubiera en absoluto leyes de justicia. Pero aquello, sea lo que sea, que puede darle al hombre razones para desear (sin esperanza) que las leyes de justicia sean momentáneamente suspendidas, le da también razones para violar esas leyes obligatorias e inflexibles si cree que de esa manera puede salir bien librado. En suma, el hombre se encuentra ante más de dos posibilidades. No está forzado a elegir, como Hume parece sugerir, entre un mundo en el cual todos, incluido él mismo, son siempre justos, y un mundo en el cual él y todos los demás son siempre injustos. Puede intentar

poner en práctica un mundo en el cual casi todos, con excepción de él mismo, sean siempre, o casi siempre, justos, y en el que él actúe justamente sólo cuando no se vea perjudicado a causa de ello. Si Hume se apoya sólo en el hecho innegable de que eso no es fácil de poner en práctica, entonces no puede explicar exitosamente cómo alguien puede tener motivos para ser justo en *toda* ocasión. Si hay alguna ocasión en que un hombre cree razonablemente que puede salir bien librado cometiendo injusticias y recibir beneficios de ellas, entonces no habrá nada en absoluto que pueda hacerle ver que la justicia es recomendable para él.

La objeción no estriba en señalar que la teoría de Hume es inadecuada porque admite la posibilidad de que los hombres sean injustos. Ninguna teoría podría conseguir que eso fuera imposible. La objeción consiste más bien en afirmar que consideramos que la justicia es una virtud, y que, por ende, aun cuando actuamos contra ella tiene que haber algo que nos haga ver su conveniencia, incluso admitiendo que hay otros factores que la sobrepujan. Hume piensa que puede explicar qué es lo que hace que resulte conveniente a nuestra avidez o a nuestro interés personal, y esto es lo que, según creo, no logra hacer.

La teoría de Hume no parece dar razón de lo que podría llamarse la *obligación* de ser justo. Se piensa que la justicia obliga en el sentido de que debo obedecer las leyes de justicia a pesar de que, en algún caso particular, me vaya mal. Hume trata de dar razón de esa obligación, y del modo como puede motivarnos, apoyándose exclusivamente en la motivación que nos produce la satisfacción virtual de nuestro interés. Piensa que las razones que tienen los hombres para ingresar en la sociedad y adoptar principios de justicia derivan puramente del propio interés o del cuidado por ellos mismos y por sus allegados. Muchos autores han tratado de explicar la obligación sosteniendo que al unirse a la sociedad o al adoptar los principios de la justicia, los hombres se colocan a sí mismos bajo la obligación de obedecer dichos principios. Según esta concepción, ser miembro de la sociedad significa ser parte en un acuerdo o contrato y, por ende, estar obligado a obedecer sus reglas, y, en particular, estar obligado a obedecerlas aun cuando algún acto

determinado provoque más daño que beneficio. No hacerlo así equivale a retirar la promesa, el compromiso o el contrato original. Es faltar a la propia palabra y, por ende, violar la condición para ser miembro de la sociedad y poder disfrutar sus beneficios.[6]

Hume rechaza enfáticamente cualquier explicación semejante. La convención o el acuerdo en que se basa la sociedad, afirma, "no tiene la naturaleza de una promesa" (p. 490). Hume apela a una convención o acuerdo que se encuentra en la base de la sociedad y de las obligaciones interpersonales, *para explicar cómo es posible que la gente llegue a tener los derechos y las obligaciones que tiene.* Lo que se pretende explicar es la fuente de tales derechos y obligaciones; éstos no existirían sin esa convención original. Pero si se piensa que la convención original tiene el carácter de una promesa, no podría entonces dar origen a todas las obligaciones, puesto que una promesa es algo que estamos obligados a mantener, y para esta obligación particular no se habría proporcionado ningún origen. Si una promesa no fuera algo que estamos obligados a mantener, no podría ayudarnos a explicar la obligación de ser justos. Puesto que las promesas mismas, igual que la justicia, surgen de convenciones humanas, el mantenimiento de las promesas, igual que la justicia, es una virtud artificial. Así pues, tenemos que entender de otra manera la convención o el acuerdo original.

De acuerdo con Hume, la convención que da origen a la sociedad:

> ...es sólo un sentimiento general del interés común, que se comunican unos a otros todos los miembros de la sociedad y que los induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Me doy cuenta de que favorecerá mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, *dando por sentado que* él actuará conmigo de la misma manera. En la regulación de su conducta, él puede percibir un interés semejante. Cuando esta percepción común del interés se comunica mutuamente y resulta conocida de ambos, produce la resolución y la conducta adecuadas. Y esto puede ser llamado con suficiente propiedad una

[6] Para formulaciones clásicas de la teoría del contrato social, véanse Hobbes (2), Locke (2), Rousseau (1).

> convención o acuerdo entre nosotros, aun sin la interposición de una promesa; pues las acciones de cada uno de nosotros tienen una referencia a las del otro y se llevan a cabo bajo la suposición de que la otra parte también llevará algo a cabo. Dos hombres que impulsan un bote a fuerza de remos, lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, aunque nunca se hayan prometido nada el uno al otro. (p. 490)

Al unirme a la sociedad, pues, resuelvo actuar de cierta manera hacia las demás personas a condición de que ellas también actúen de cierta manera hacia mí. De acuerdo con Hume me doy cuenta de que favocerá mi interés actuar de ese modo *si* los demás actúan de modo semejante, y creo que los demás sacarán la misma conclusión y que por lo tanto adoptarán la misma resolución respecto de su propia conducta. Mi resolución es condicional —resuelvo actuar de cierta manera si los otros hacen lo mismo— y poseo razones para creer que la condición se cumplirá y que los demás actuarán de esa manera. En consecuencia, actúo de esa manera. Puede afirmarse, pues, que cada uno de nosotros se abstiene de tomar los bienes de los demás en virtud de un acuerdo o convención, aunque no se haga en realidad promesa alguna. Así es como surge la institución de la justicia o de la propiedad.[7]

La explicación que da Hume del origen de las promesas y de la obligación de cumplirlas es de la misma índole que su explicación de los orígenes de la justicia. Puedo llegar a ver que favorece mi interés cumplir mis promesas, así como en un principio favorece mi interés hacer promesas.

> Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. Es provechoso para ambos que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento ningún afecto por ti, y sé que tú tampoco lo sientes por mí. Por tanto, no me tomaré ningún trabajo por ti, y si trabajara contigo en mi propio beneficio, esperando que tú hicieras lo mismo, sé que mis esperanzas se verían frustradas y que no

[7] Una teoría de la convención muy semejante, en deuda con Hume pero descrita en términos contemporáneos tomados de la teoría de los juegos, puede encontrarse en Lewis (1).

> podría depender de tu gratitud. Te dejo pues trabajar solo: tú me tratas de la misma manera. La estación pasa, y ambos perdemos nuestra cosecha por falta de confianza y seguridad mutuas. (pp. 520-1)

Podría parecer que nuestra avidez y nuestra parcialidad naturales, y el hecho de saber que todos los demás son semejantes a nosotros en ese respecto, nos habrían de llevar inevitablemente a una situación desesperada como la que Hume describe, pero él piensa que podemos "dar una nueva dirección" a esos impulsos y encontrarnos así en una mejor situación que si los siguiéramos ciegamente. Aunque por algún motivo diferente no me atraiga la idea de hacerle a alguien un servicio cuando lo necesita, puedo darme cuenta de que mi propio interés resultará beneficiado en tanto que me es posible contar con que él hará lo mismo por mí. Y si ambos lo reconocemos, y actuamos de conformidad con ello, ambos resultamos beneficiados. Así pues, cada uno de nosotros advierte supuestamente que el cumplimiento de las promesas favorece sus propios intereses.

La explicación del cumplimiento de las promesas que da Hume no añade en realidad nada a su explicación de la motivación que tenemos para ser justos. De hecho, Hume considera que el cumplimiento de las promesas forma parte de la justicia. Por consiguiente, lo que afirma parecería quedar abierto a la misma dificultad mencionada anteriormente. ¿Explica Hume en realidad cómo podría un hombre llegar a ver, en cada ocasión particular, que cumplir su promesa en dicha ocasión favorece su interés? Si el hombre es por naturaleza tan egoísta o tan interesado como Hume sostiene, seguramente estará primariamente motivado a hacer *creer* a los otros que llevará a cabo o que ha llevado a cabo su parte del pacto. Las acciones de otra persona referidas a mí pueden estar basadas solamente en sus creencias acerca de lo que yo haga o haya hecho, así que lo que yo tengo que hacer para que esa persona lleve a cabo dichas acciones es hacerle creer que haré o que he hecho lo que ella espera. Normalmente, la manera más fácil de lograrlo consistirá en devolver realmente el servicio —después de todo, ¿cómo podría convencer a alguien de que le estoy ayudando a cosechar su trigo si no lo hago?—, pero esto no siempre es cierto. Por ejemplo, en la evasión de impuestos que practican perso-

nas adineradas o grandes empresas, se consiguen mejores resultados cuanto mayores sean los recursos de que se disponga para emplear tácticas de evasión, y, en consecuencia, se asignan cada vez mayores recursos al desarrollo de métodos de evasión cada vez más eficientes. Si pensamos en estos casos, acaso no nos parezca tan irreal el del hombre despiadado y egoísta que sólo hace lo que la justicia exige cuando piensa que obtendrá algún beneficio.

Lo único que Hume menciona explícitamente como un factor en la motivación de una persona para cumplir sus promesas es la carga que eventualmente soportaría si se rehusara a hacerlo. Los demas le retirarían su confianza y ya no harían pactos con ella, de manera que no podría conseguir la ayuda que necesitara y se encontraría en peor situación que si mantuviera sus promesas sin recibir a veces ningún beneficio por ello. Sin duda, mucha gente cumple sus promesas simplemente porque cree que debe hacerlo o que es bueno que las promesas se cumplan. Pero Hume está tratando de explicar precisamente cómo puede llegar a tener tales creencias. Muchas influencias sociales —padres, escuelas, gobiernos, etcétera— operan sobre una persona para hacerla cumplir sus promesas y para que sea justa, pero Hume está buscando un motivo más original y más natural. Piensa que las fuerzas de la sociedad pueden influir en la gente sólo encauzando o desviando un impulso o un motivo previamente existente. Y, como hemos visto, Hume parece reconocer que el simple cuidado por la propia reputación no puede explicar el sentido de la obligación que poseemos. Así pues, resulta difícil ver cómo explica Hume la motivación a ser justos o a cumplir las promesas en virtud de la preocupación por nuestros propios intereses, como algo que se opone al mero hacer lo necesario para conseguir que los demás crean que uno es justo y que cumple sus promesas.

Es claro que Hume cree que la clave tiene que hallarse en su noción de "virtud artificial". El interés por uno mismo está enlazado sólo indirectamente con la ejecución de actos "artificialmente" virtuosos. De hecho, ahí radica primariamente la "artificialidad" de dichos actos.

> La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia estriba en esto: que el bien que resulta de las

> primeras surge en cualquier acto singular, y constituye el objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede a menudo ser contrario al bien público, y lo que resulta ventajoso es la concurrencia de la humanidad en un esquema o sistema de acción general. (p. 579)

Aunque los hombres no tengan ningún motivo natural para realizar actos particulares de justicia o para cumplir promesas particulares en los casos en que sufren a causa de ello, tienen interés en que existan esas instituciones generales. Sin ellas, los hombres se encontrarían mucho peor. Pero Hume no explica en ningún lugar cómo se transmite el interés que tiene un hombre en que exista una institución a la ejecución de cada acto particular que se conforma a los principios o a las restricciones de esa institución. Si un hombre pone en práctica universalmente un cierto curso de acción porque cree que la institución de la justicia se vendría abajo si él no actuara de conformidad con ella, entonces sus acciones se basan simplemente en una creencia falsa. La institución cabal de la justicia no depende tan decisivamente de ningún acto particular ni de ningún hombre particular. Y si uno sigue aquel curso de acción sólo porque teme las consecuencias que tendría el ser hallado haciendo algo diferente, entonces no tendrá motivación para asentir a dicho curso de acción en *todas* las ocasiones en que el asentimiento se requiere, a menos que uno sea particularmente inhábil o sumiso, o carezca de confianza en sí mismo o viva en una sociedad especialmente vigilante.

Es más verosímil afirmar que seguimos los principios de la justicia y cumplimos las promesas debido, por lo menos en parte, al interés que tenemos por la rectitud —una aversión a sacar indebidamente ventaja de aquellos cuyo consentimiento nos beneficia.[8] Pero Hume no está en condiciones de explicar cómo podemos tener dicha motivación. Consideraría que la rectitud es una virtud artificial, igual que la justicia misma. Los hombres ávidos e interesados prácticamente en sí mismos,

[8] La elaboración y defensa más cabales de la opinión de que la rectitud es un ingrediente esencial de la justicia y de nuestra motivación hacia ella se encuentra en Rawls (1). Ésta es una lectura esencial en relación con los problemas planteados por la teoría de la justicia y de las virtudes "artificiales" de Hume.

no tendrían ninguna motivación natural hacia ella, aunque acaso pudieran percibir que una sociedad en que privara un trato recto sería mejor que otra que no lo tuviera. Ciertamente, podrían ver las ventajas que tiene el ser tratado rectamente por los demás. Pero, una vez más, no se ha trazado la conexión "oblicua e indirecta" entre el valor de la institución y el valor de un acto particular que cae bajo ella.

Quizá Hume manifiesta su propia buena naturaleza personal cuando afirma que se vería motivado a dejar que los otros poseyeran sus bienes en el supuesto de que ellos hicieran lo mismo por él. Pero si de hecho sólo estuviera motivado por los impulsos del interés personal, que él atribuye al hombre en su condición "natural", tiempo ha habría observado que sus intereses se ven mejor servidos solamente asegurándose de que los otros no *crean* que él los ha privado de sus bienes. El hecho de que David Hume, y casi todas las demás personas, lleguen inevitablemente a aquella primera conclusión y tengan motivos para actuar justa y honestamente, es algo que la teoría de la acción y la moralidad de Hume no logra explicar.

Encontramos tal vez una parcial concesión de este punto al final de la *Investigación,* donde Hume admite que:

> aunque se concede que, sin un cuidado por la propiedad, ninguna sociedad podría subsistir, sin embargo, de acuerdo con el imperfecto modo como se conducen los asuntos humanos, un bribón perspicaz puede pensar, en incidentes particulares, que un acto de injusticia o deshonestidad puede conseguir un aumento considerable de su fortuna sin causar una ruptura considerable en la unión y la alianza sociales. Que *la honestidad es la mejor política,* puede ser una buena regla general, pero está sujeta a muchas excepciones; así, puede pensarse que el que más sabiamente se conduce es el que observa la regla general y saca ventaja de todas las excepciones. (*E,* pp. 282-3)

Ese hombre es difícil de convencer "si su corazón no se rebela contra aquellas máximas perniciosas" (*E,* p. 283), y Hume no tiene esperanzas de convencerlo. Pero no se trata en realidad

de conseguirse un oponente perverso para cambiarle la mente o el comportamiento. Hume piensa que, puesto que la justicia es una virtud artificial, sólo mediante la intervención del "juicio y el entendimiento" llegamos a aprobarla y a vernos motivados hacia ella. Piensa que podemos razonar para llegar a la conclusión de que algo que podría parecer contrario a nuestro propio interés o al interés público sirve en realidad, a fin de cuentas, a dichos intereses, y que así naturalmente lo aprobaremos gracias a la operación de la simpatía. Esta concepción implica que la persona que sigue las reglas cuando la benefician y las viola el resto del tiempo "no se conduce muy sabiamente". Pero tiene que mostrarse que el camino de la justicia es siempre el camino "más sabio", aquel que "el juicio y el entendimiento" elegirían —o, con mayor precisión, que ése es el camino por el cual "el juicio y el entendimiento" guiarían o encauzarían nuestros impulsos naturales. Esto es lo que estoy sosteniendo que Hume nunca muestra. La dificultad, ciertamente, no es nueva. Es por lo menos tan vieja como la *República* de Platón.

Hay huellas de una solución de tipo platónico en la indicación de Hume de que aquellos que carezcan de "aversión por la traición y la ruindad" podrán ciertamente alcanzar todo lo que buscan por el camino del "provecho o el beneficio pecuniario" (*E*, p. 283), pero perderán otras cosas igualmente dignas de ser poseídas en la vida.

> La paz interior de la mente, la conciencia de la integridad, una satisfactoria revisión de nuestra propia conducta; éstas son circunstancias que la felicidad exige, y serán apreciadas y cultivadas por todo hombre honesto que sienta su importancia... ¿Cuán poco se requiere para satisfacer las *necesidades* de la naturaleza? Y en atención al *placer*, ¿qué comparación entre la satisfacción inestimable de la conversación, la sociedad, el estudio, incluso la salud y las bellezas comunes de la naturaleza, pero sobre todo la pacífica reflexión sobre la propia conducta; qué comparación, digo, entre éstas y los entretenimientos febriles y vacíos del lujo y el derroche? (*E*, pp. 283-4)

Este es un pasaje retóricamente admirable, y tiene acaso un lugar en la *Investigación*, pero para que Hume establezca realmente que el hombre justo se encuentra mejor debe mostrar cómo puede un hombre estar motivado por sus intereses originales a desarrollar el sentido de la justicia, la honestidad y la rectitud, que lo condujera luego a actuar de modo justo aunque no ganara nada con ello. Dicho de otro modo, debe mostrar cómo la original aprobación de aquello que satisface nuestros propios intereses y los de nuestros allegados puede ser dirigida o guiada racionalmente hacia la aprobación de acciones que son claramente contrarias a esos intereses, o bien, de qué manera la aprobación original, que la simpatía produce, de cualquier cosa que contribuye al bienestar de la humanidad en general, puede extenderse a actos que no contribuyen a él en absoluto.

No parece haber duda de que estas cosas ocurren en realidad, pero es cuestionable que puedan conciliarse con la teoría de la motivación de Hume. Un hombre podría llegar a creer que su vida tendría una mayor abundancia de cosas deseadas si él fuera de la clase de personas que desean actuar justa y honestamente y cumplir sus promesas. Podría ver que un hombre firmemente vinculado a los valores de la justicia y la honestidad puede encontrar más placer y gozo en la vida que el astuto oportunista que también busca el placer y el gozo.[9] Y aquel hombre podría entonces encaminarse a cultivar aquella vinculación, a desarrollar un firme sentido de la justicia y del trato recto o una disposición hacia él. No necesitaría creer que actuar de un modo justo en cada ocasión le dará por sí mismo más placer y gozo que el que le dará al oportunista, sino simplemente que ser de la clase de gente que desea actuar justamente en cada ocasión o que tiene la firme intención de hacerlo, será por sí mismo una fuente de placer. Sus intereses originales por su propio bienestar pueden verse mejor servidos teniendo una inconmovible dedicación a las exigencias de la justicia —siendo un hombre justo y sabiéndose que lo es. Y esto a su vez podría llevarlo a actuar justamente en una ocasión particular aun sabiendo que sus intereses originales no serán satisfechos en esa ocasión. No encontramos ciertamente en esta

[9] Para un esbozo de una concepción que sigue estos lineamientos, véase, por ejemplo, Foot (2).

persona nada inconsistente, ni siquiera nada inusual. Algunos individuos nobles pueden incluso aprobar y dar su asentimiento a su propia muerte en nombre de la justicia. Falta ver si una teoría como la de Hume puede explicar cómo es posible tal aprobación y tal conducta.

La dificultad surge primariamente por el tipo especial de teoría que Hume propone o por el especial carácter filosófico de su investigación. En cierto respecto, no es difícil comprender, en líneas generales, cómo y por qué cada uno de nosotros llega a aprobar la justicia y a verse motivado hacia ella. Nacemos y nos formamos en una sociedad que concede valor a la justicia, y así, entender nuestra eventual aprobación equivale a comprender nuestro desarrollo moral desde que somos niños hasta que somos adultos plenamente socializados. No quiero insinuar que los detalles de ese desarrollo y la precisa naturaleza de los factores causales que intervienen en él nos sean ya conocidos —quiero sólo decir que la cuestión psicológica de por qué *aprobamos* la justicia y por qué *estamos motivados* hacia ella, puede ser investigada mediante la observación y la experimentación igual que cualquier otra cuestión relativa a la socialización del hombre. Hume no estaría en desacuerdo, pero no es ésta la cuestión que él plantea.[10] Su interés no se dirige a ninguno de los detalles del mecanismo por el cual las personas particulares llegan a compartir las actitudes de su sociedad, sino hacia lo que llama el "origen" de la justicia. Y esto quiere decir que su fuente ha de buscarse en la naturaleza humana —ha de haber algo en nosotros y en el mundo en que vivimos que sea responsable de que la justicia exista en absoluto y de que todos la aprobemos.

Para la mayor parte de los atributos básicamente humanos por los cuales se interesa, Hume encuentra una explicación franca y directa en disposiciones primitivas de la mente. Tener creencias sobre lo no observado es un resultado de nuestra natural inclinación a esperar un *B*, dadas la experiencia de un *A* y una conjunción constante entre *A*s y *B*s en nuestra experiencia pasada. La aprobación de la bondad o la generosidad es un

[10] Al decir que Hume no plantea cuestiones de psicología individual o relativas a la socialización de grupos particulares, no quiero decir, desde luego, que no esté planteando cuestiones empíricas sobre hechos *[matters of fact]* contingentes.

resultado de nuestra inclinación simpática natural a tener ciertos sentimientos de aprobación al contemplar actos de esa índole. Éstas son disposiciones que cada uno de nosotros posee, cuya operación inadvertida da razón del fenómeno observable de que se trata; son disposiciones primitivas por lo menos en el sentido de que Hume no intenta proseguir la explicación más allá de ellas. Pero cuando Hume advierte que este sencillo modelo no habrá de servirle en el caso de la justicia, supone que "el juicio y el entendimiento" deben ser traídos a colación para suplementar nuestras disposiciones naturales de aprobación y desaprobación. Mediante la razón descubrimos que la invención "artificial" de un "plan o esquema integral" de justicia proporciona los medios adecuados para alcanzar lo que primitivamente aprobamos y hacia lo cual estamos motivados. Y, en vista de su concepción de la razón y de su concepción un tanto simple de la condición "natural" prácticamente autointeresada del hombre, esta apelación a la razón no cumple, a mi parecer, su cometido.

Sospecho que tenemos que considerar que nuestra condición "natural" o primitiva, que ha de constituir la base de una explicación del "origen" de la justicia que siga los lineamientos humeanos, es algo más rico y complejo de lo que Hume admite. Bien podría ser que un elaborado esquema de justicia no solamente sirviera para encauzar o guiar nuestra "avidez" adquisitiva en direcciones que nos brindan los mayores beneficios mutuos, sino que la preocupación más o menos desinteresada por la justicia y la rectitud fuera un resultado natural de necesidades emocionales volcadas al exterior o socialmente orientadas que los seres humanos desarrollaran inevitablemente.[11] Si exceptuamos las referencias a la preocupación por la propia familia, apenas encontramos alguna alusión a sentimientos o necesidades sociales o comunales en el retrato individualista —y orientado hacia la posesión de bienes— de la naturaleza fundamental del hombre que nos ofrece Hume. Pero en lugar de representarnos a la justicia como un recurso artificial necesario para adquirir y conservar las cosas que deseamos, podríamos iluminar mejor su "origen" examinando las conexiones entre

[11] Para algunas conexiones interesantes entre las actitudes morales (en particular el sentido de justicia) y las actitudes "naturales", véase Rawls (1), cap. 8, especialmente pp. 485-96.

nuestro sentido de justicia —y nuestra motivación hacia ella— y otros sentimientos, actitudes y necesidades naturales que consideramos característicamente humanos. ¿Es posible mostrar, sin embargo, que una inconmovible fidelidad a la justicia es en realidad expresión de sentimientos y necesidades humanos naturales o está enlazada con ellos? Y si así fuera, ¿sería todavía posible considerar a la justicia como una virtud "artificial"? Ciertamente no es evidente que la respuesta a ninguna de estas preguntas sea afirmativa.

X

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DEL NATURALISMO HUMEANO

Y todo nuestro conocimiento consiste en
CONOCERNOS A NOSOTROS MISMOS

I

Nunca antes había recibido la filosofía de Hume una estimación tan elevada como la que se le ha concedido durante este siglo. Ello no necesariamente se debe a que hayan llegado a ser correctamente comprendidos y apreciados el auténtico interés y la importancia de sus concepciones, sino acaso en parte a que filósofos recientes han afirmado que encuentran en Hume los orígenes más claros de importantes ideas contemporáneas. En todo caso, su virtual canonización por parte de la filosofía generalmente positivista del siglo veinte no fue ciertamente resultado de que Hume hubiera desechado o reducido al absurdo los supuestos de sus antecesores empiristas. Esta concepción sobre sus logros fue grata a los críticos idealistas de Hume en el siglo diecinueve, pero intérpretes más recientes y más deferentes han sido atraídos por otros aspectos de su pensamiento.

He intentado mostrar que sus contribuciones originales a la filosofía no han de encontrarse en su adhesión a la teoría de las ideas o en el hecho de haber reducido tal teoría a una absurdidad escéptica; de manera que, por lo menos en ese respecto, mi comprensión de Hume está de acuerdo con la lectura de él que impera en la filosofía reciente. Me parece, sin embargo, que la prevaleciente interpretación contemporánea de Hume encierra todavía una deformación fundamental, por cuanto intenta asi-

milarlo estrechamente al positivismo o al "empirismo analítico" de este siglo.

La actual reputación de Hume obedece en parte a los esfuerzos *que puso al servicio del empirismo* — *a su elucidación y* su defensa de la concepción que sostiene que todas nuestras ideas y creencias tienen su origen en la experiencia sensible. Esto no es suficiente, sin embargo, para explicar su particular atractivo. Locke y Berkeley, para no mencionar a Bacon o a Hobbes y, más tarde, a Mill, James o Mach, fueron también empiristas, y en ocasiones de un modo más radical. Pero se piensa que Hume ocupa un lugar único entre los precursores del empirismo del siglo veinte. No es pues suficiente la mera filiación empirista.

Hume fue también considerado como el máximo filósofo antimetafísico de la tradición, en parte con fundamento en las actitudes que, según se pensó, expresaba la famosa proclama que se encuentra al final de la primera *Investigación.*

> Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o demostrativas son la cantidad y el número, y que todos los intentos de extender esta que es la más perfecta especie de conocimiento más allá de estos límites, son mera sofistería e ilusión... Todas las demás investigaciones de los hombres se refieren sólo a hechos *[matter of fact]* y existencias; y éstos son evidentemente incapaces de ser demostrados...
>
> Si, convencidos de estos principios, procediéramos a revisar las bibliotecas, ¡qué estragos no haríamos! Si tomamos cualquier obra, por ejemplo de teología o de metafísica de la escuela, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto que se refiera a la cantidad y al número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental que se refiera a hechos o a la existencia?* No. Arrojémosla entonces al fuego, pues no puede contener más que sofismas e ilusiones. (*E*, pp. 163-5)

Algunos positivistas entusiastas llegaron a considerar incluso que esto constituía una expresión de su propia tesis según la cual sólo las proposiciones de la matemática y de la ciencia empírica tienen *sentido,* y que por ende la metafísica no lo tiene.[1]

[1] Esta conexión entre Hume y el positivismo lógico fue trazada explícitamente, por ejemplo, por Carnap (2), pp. 35-6, y Ayer (1), p. 54.

Es una exageración extrema afirmar que eso era lo que a Hume le interesaba defender, aunque es indudable que no sentía ninguna inclinación hacia lo que él llamaría metafísica "abstrusa". Pero, en este respecto, su opinión apenas difiere de la de los filósofos más importantes del siglo dieciocho.

No fue precisamente su tendencia empirista y antimetafísica lo que hizo que Hume cobrara una especial importancia ante los filósofos del siglo veinte. La particularidad que se le atribuía respecto de otros filósofos de la misma tendencia, era una supuesta comprensión de la auténtica *fuente* de la pobreza y de las confusiones de la metafísica. Se vio en él al mejor exponente de una concepción del conocimiento humano que entonces se iniciaba y que pondría de una vez por todas a la metafísica en su lugar, más allá de la esfera del conocimiento posible. El punto clave fue su distinción entre el "razonamiento abstracto que se refiere a la cantidad y el número" (o a "relaciones de ideas") y el "razonamiento experimental que se refiere a hechos y existencias", y su tesis de que éstas son las dos únicas especies de razonamiento que hay y, por tanto, los únicos caminos abiertos al conocimiento. Se pensó que esto no dejaba lugar para una metafísica genuina —o bien ésta se reduce a la ciencia, entendida en un sentido muy amplio, o bien es algo que no puede proporcionar conocimiento.

Filósofos recientes postularon dos distintas tesis a nombre de esta teoría del conocimiento, y le atribuyeron ambas a Hume, alistándolo de este modo como uno de los fundadores de la filosofía dominante en este siglo.[2] Precisamente aquí se encuentra, en mi opinión, el comienzo de la deformación que presentaría a Hume como si éste hubiera desechado lo que consideraba como la base misma, "experimental" y naturalista, de sus propios resultados filosóficos.

La primera tesis afirma que la experiencia sensible *[sense-experience]* es indispensable para cualquier conocimiento del mundo. Hume, por supuesto, suscribiría esta negación empirista de una intuición *a priori* de la realidad. Este es precisa-

[2] La asimilación de Hume al positivismo lógico o al empirismo "analítico" es tal vez más explícita en algunos de los escritos tempranos de A. J. Ayer, pero ha llegado a difundirse ampliamente en la filosofía anglo-americana. En lo que sigue trato de expresar los elementos esenciales de este cuadro dominante.

mente el sentido que puede descubrirse detrás de su "intento de introducir el método experimental de razonamiento en materias morales". A la vista de su distinción entre dos especies de conocimiento, aquello equivale a mantener la concepción de que los "hechos y existencias" sólo pueden descubrirse mediante la experiencia o mediante una inferencia que parte de la experiencia. Difícilmente podrá ponerse demasiado énfasis en la importancia que Hume atribuía a esta idea, y no hay duda de que ello fue, en buena medida, lo que atrajo a los empiristas del siglo veinte.

Pero los positivistas, que trazaban el mapa de todo el conocimiento humano, se interesaban por la situación de sus propios resultados, por la naturaleza misma del trazado del mapa, y es aquí donde interviene la segunda tesis (v. gr. Carnap (2), pp. 36 ss.). ¿Cómo habría de acomodarse a la filosofía dentro de este cuadro que se consideraba esencialmente humeano? La respuesta se encontró en la otra mitad de la exhaustiva distinción de Hume: el conocimiento de "relaciones de ideas". Si en la filosofía han de conseguirse resultados en absoluto, éstos tendrán que revestir la forma de proposiciones meramente "analíticas" cuya verdad derive únicamente de las relaciones entre las ideas o los conceptos que empleamos para comprender y adquirir conocimiento sobre el mundo.[5] Dentro de este cuadro, todos los conocimientos que un filósofo, en tanto filósofo, puede alcanzar, son puramente a *priori*, independientes de la manera como se comportan las cosas en el mundo. Cualquier otra cosa que el filósofo afirme conocer será, o bien una parte de las matemáticas o de alguna ciencia empírica, y en consecuencia no será filosófica, o bien un disparate sin sentido. Puesto que Hume formuló aquella distinción fundamental,

[5] El desarrollo real de la concepción de la filosofía de los positivistas lógicos fue mucho más complicado de lo que sugiere esta excesiva simplificación. Schlick, por ejemplo, en el primer número de *Erkenntnis*, suscribió oficialmente la opinión derivada de Wittgenstein de que "la filosofía no consiste en enunciados en absoluto" (Schlick (2), p. 58). Carnap apoyaba todavía parcialmente esta idea al año siguiente, con su opinión de que lo que le queda a la filosofía "no son enunciados, ni una teoría, ni un sistema, sino sólo un *método*: el método del análisis lógico" (Carnap (1), p. 77). Pero pensó también que ese método brinda resultados cuya naturaleza requiere un cuidadoso examen. La opinión de que la filosofía proporciona "definiciones", acaso de diversa índole, es explícita en Ayer (1), caps. II, III.

pudo pensarse que compartía —o por lo menos que estaba obligado a compartir— esta concepción de la filosofía. Esto es lo que, a mi entender, va contra todo el espíritu de sus contribuciones más originales y más importantes.

Se pensó también que la concepción que, según se pensaba, Hume compartía y —si bien acaso a veces inadvertidamente— seguía, implicaba que la única tarea propia de la filosofía es el análisis lógico o conceptual. Las matemáticas y la ciencia empírica constituían el dominio del conocimiento "auténtico", y puesto que la filosofía misma no pertenecía a ninguna de estas disciplinas, sólo sería un estudio digno si pudiera acomodarse de alguna manera dentro o al lado de la empresa científica. La filosofía sólo adquiriría legitimidad cognoscitiva tomándola de la incuestionada legitimidad de su señor, la ciencia. Así, la filosofía llegó a ser vista como un estudio de lo que se llamó la "lógica de la ciencia" —un análisis de la estructura de los conceptos y de los procedimientos científicos. Y se pensó que este estudio, en sí mismo, era *a priori.* Este retrato de la filosofía le da un cierto rango de sirvienta o "subempleada" de la ciencia, cuyo valor ha de estimarse sólo por las contribuciones que consiga hacer a la comprensión o al crecimiento del conocimiento "auténtico", es decir, el científico. El positivismo es una forma de cientificismo,[4] y el positivismo del siglo veinte le otorgó a la filosofía el papel de una empresa de servicio.

Lo que en este cuadro choca con el espíritu de la obra filosófica de Hume no es la actitud hacia la ciencia ni la primacía que le concede a la experiencia, sino la concepción de la naturaleza de esa obra filosófica misma y la situación que se le asigna. Es ajena a Hume una concepción "crítica" y fundamentalmente racionalista[5] de la tarea de la filosofía. La consideraría muy restringida y a la vez muy sumisa frente a la ciencia (o frente a una concepción dominante de la ciencia) de su día. Hume, después de todo, fue un filósofo prekantiano. Estaba interesado en la naturaleza humana, y su interés tomó la forma de una

[4] Quizá por virtud de su cientificismo, el positivismo lógico del siglo veinte (y por tanto una gran parte del resto de la filosofía del siglo veinte) está ligado más firmemente al positivismo original de Comte y sus seguidores. Nada comparable es fácilmente apreciable en el siglo dieciocho.

[5] Para la idea de que el positivismo lógico, que deriva de Frege, incorpora muchos de los rasgos esenciales del racionalismo tradicional, véase Sluga (1).

búsqueda de verdades muy generales que explicaran cómo y por qué los seres humanos piensan, sienten y actúan como lo hacen. No aspiraba a efectuar un "análisis" o una "reconstrucción racional" de los conceptos y los procedimientos que empleaban sus contemporáneos cuando pensaban científicamente sobre el mundo y sobre ellos mismos; quería responder las más fundamentales cuestiones filosóficas sobre cómo llega la gente a poseer una concepción del mundo o de sí misma y a pensar de un modo científico (o moral, político, religioso o estético).

Estas cuestiones debían responderse de la única manera posible mediante la observación y la inferencia que parte de lo observado. Hume las consideraba cuestiones empíricas sobre objetos naturales que se hallan dentro de la esfera de la experiencia humana, de modo que sólo podrían resolverse mediante una investigación ciertamente general, pero no por ello menos naturalista. Pensó que sólo podríamos entender lo que hacen los seres humanos —y cómo y por qué lo hacen— estudiándolos como una parte de la naturaleza, tratando de determinar el origen de diversos pensamientos, sentimientos, reacciones y otros "productos" humanos que se encuentran en el mundo que nos es familiar. El estudio abstracto de "significados", "conceptos" y "principios" no podría llevarse a cabo más que en la medida en que a éstos pudiera hallárseles una base en lo que la gente en realidad piensa, siente y hace en la vida humana.

Entre todos los elementos de la filosofía de Hume que poseen una significación duradera, esta actitud naturalista tiene, a mi parecer, la mayor importancia e interés. Hume estimó que ella constituía su aportación más original, y es ella la que da origen a los planteamientos más trascendentes y estimulantes que su filosofía haya suscitado. Sus más directos herederos no se encuentran en el positivismo reciente o en el empirismo analítico, que tienden a negar u oscurecer su presencia, sino más bien en aquel naturalismo científico que impregnó una gran parte del pensamiento sobre el hombre, los animales y la naturaleza en el siglo diecinueve y que ahora da de nuevo señales de estimular e impulsar la reflexión filosófica sobre los seres humanos. Los propósitos filosóficos de Hume se verían hoy en día mejor servidos, no por una "construcción lógica del mundo" o por un "análisis de los conceptos" de significado,

causa, bondad, etcétera, sino por una aplicación a las mismas cuestiones que planteó sobre el pensamiento, el sentimiento y la conducta humanos, en un espíritu verdaderamente empírico y naturalista.

Pero si insistimos en localizar la importancia de Hume en su ciencia naturalista del hombre, podría parecer fácilmente que esta importancia palidece y que Hume se vuelve mucho menos interesante de lo que habíamos supuesto. Si sus aportaciones han de ser juzgadas como partes integrantes de la ciencia empírica del hombre, si en Hume vemos lo que hoy llamaríamos un "científico social", entonces sus "resultados" nos parecerán risiblemente inadecuados y no tendremos ninguna razón para tomarlos en serio. Acaso tuvo una importancia histórica, por concebir y trazar el esbozo de un estudio empírico de la naturaleza humana, pero, así continuaría la objeción, ello no confiere a sus concepciones ningún interés o significación duraderos para los teóricos actuales. De acuerdo con los criterios actuales, podemos afirmar que, en realidad, Hume no desarrolla sus problemas experimentalmente, que no se esfuerza sistemáticamente por descubrir o controlar sus datos, que sus "explicaciones" son simplistas y apelan a "principios" o "disposiciones" cuya caracterización viene a ser poco más que una nueva descripción de los mismos datos que tienen que ser explicados. Podemos sentir fácilmente que el crecimiento de las ciencias sociales en elaboración, complejidad y rigor, ha dejado a Hume para siempre atrás.

Aunque éste es quizá el resultado natural de considerar a Hume como un científico social o humano contemporáneo, juzgarlo de este modo es juzgarlo mal y, a la vez, caer víctimas de aquel mismo cientificismo que es ajeno a su pensamiento y al pensamiento de su siglo. Lo importante no es determinar cuánto se levanta Hume a la altura de las pautas contemporáneas de los científicos sociales, o qué resultados precisos y "científicamente" establecidos ha depositado de una vez para siempre en los archivos del conocimiento humano. La cuestión es determinar cuánto puede ganarse filosóficamente siguiendo su actitud naturalista en el estudio del hombre. ¿Qué aportaciones hace a nuestra comprensión de la naturaleza humana, y cómo se desprenden éstas de su concepción sobre el estudio apropiado del hombre? Obviamente, las respuestas que se den

a estas cuestiones no son independientes de la idea que tengamos sobre lo que es una "aportación a nuestra comprensión de la naturaleza humana".

Sería un error inferir de la pretendida pobreza o ingenuidad de sus "resultados" particulares, que Hume no estaba primariamente interesado en una comprensión naturalista del hombre o que no era ésta lo que él consideraba correctamente como su aportación más original. Es verdad que las "explicaciones" que ofrece son a menudo falsas en sus detalles, simplistas en su concepción, y que apenas *explican* el fenómeno en cuestión. El método frecuentemente consiste en poco más que un esfuerzo por hallar algunos "principios" de la mente que posean una generalidad un poco mayor, o cubran por lo menos algunas otras clases de eventos, que el fenómeno particular que explican. Pero ello muestra, cuando mucho, que Hume tuvo lo que hoy nos parece una concepción un tanto limitada de la manera como su propósito podría ser alcanzado, y no que no tuviera ese propósito.

Si bien la importancia de Hume radica en general en su ciencia naturalista del hombre, no debe pensarse por ello que esa importancia haya de encontrarse en las respuestas particulares que dio de hecho a las cuestiones que se planteaba o en los procedimientos específicos que adoptó para llegar a aquellas respuestas. Lo que mayor interés tiene son los problemas planteados o los temas expuestos, incluso tanto como la posibilidad del tipo de investigación o del modo de comprensión que propone. Lo que atrae la atención es la idea misma de una investigación y explicación empíricas totalmente exhaustivas de por qué los seres humanos son como son y por qué piensan, sienten y se comportan como lo hacen. ¿En qué posición nos encontraríamos si el espíritu del programa naturalista de Hume pudiera extenderse hacia una explicación más elaborada y comprehensiva de los fenómenos humanos? Cuando estemos seguros de comprender la significación filosófica de tal proyecto estaremos en mejores condiciones de evaluar la importancia y la profundidad de la visión de Hume.

II

Contra un naturalismo consistente y comprehensivo, trabaja dentro del propio pensamiento de Hume su inconmovible

adhesión a la teoría de las ideas. Ésta impide que el programa se desarrolle en diversas direcciones en que, de otro modo, Hume podría haberlo puesto en práctica. Filósofos recientes han tendido en diversa medida a seguir a Hume mismo en este respecto, sin seguir el espíritu de su programa.

Entre otras cosas, la teoría de las ideas tiende a desviar la atención de la complejidad y el entrelazamiento de los fenómenos mismos que constituyen los "objetos" o *explananda* de un estudio naturalista de los seres humanos, o a negar incluso dicha complejidad. Los prejuicios filosóficos de Hume lo llevaron a simplificar drástica y excesivamente, y por ende a distorsionar, los aspectos de la vida humana que más le interesan. En varios lugares indiqué que, en su ciencia del hombre, Hume se concentra más en la "explicación" que en lo que tiene que ser explicado. En esos casos se advierte la intervención de la teoría de las ideas.

Para Hume, explicación es, fundamentalmente, explicación genética. Comprendemos los pensamientos, creencias, sentimientos, acciones y reacciones humanos cuando comprendemos su origen, mirando cómo la naturaleza de la experiencia humana y las propiedades primitivas de la mente se combinan para producirlos. He intentado mostrar que el interés principal se dirige siempre al origen de las percepciones en la mente, y no en primer lugar a su contenido o a su definición. Su programa, por lo tanto, no lo obliga a proporcionar "análisis" o "definiciones", en el sentido estricto de expresiones del significado de los pensamientos, creencias y reacciones mismos, en términos diferentes pero precisamente equivalentes. No necesita poder especificar sin circularidad qué significan exactamente las ideas de "causa", de "bien" o de "yo", o qué significa exactamente la frase "los objetos distintos continúan existiendo sin ser percibidos"; pero hay un problema estrechamente relacionado con esta cuestión, sobre el cual debería decir muchas cosas que no dice. Quien quiera explicar cómo y por qué los seres humanos llegan a pensar y a sentir como lo hacen, deberá tener alguna concepción sobre aquello que quiere explicar —algún modo de identificar, describir y comprender en qué consiste el hecho de que los seres humanos piensen y sientan de tal modo. Deberá, por lo menos, poder decir en qué consiste "tener" la idea de causalidad, o la de bondad o la de yo, o qué es "pensar en" y

"creer en" un mundo de objetos distintos subsistentes. Éstos son algunos de los fenómenos que la ciencia del hombre tiene que explicar.

Por supuesto, no hay ninguna dificultad en caracterizar tales fenómenos en términos de la teoría de las ideas. Desde este punto de vista, tener la idea de causalidad, la de bondad o la de yo, consiste en que una cierta entidad está presente en la mente, y creer en la existencia continua y distinta consiste en que otra cierta entidad está en ella "de una cierta manera". Y carecer de tales ideas y creencias consiste en que ciertas entidades están ausentes de la mente. Explicar el origen de estos pensamientos y creencias consiste por tanto, para Hume, en descubrir mediante la experiencia los "principios" de acuerdo con los cuales dichas entidades mentales hacen su entrada en las mentes que originalmente carecían de ellas.

¿Pero cómo tenemos que entender estos supuestos sucesos mentales —estas "idas" y "venidas", "presencias" y "ausencias", "entradas" y "salidas"? ¿Cómo se enlazan con los sucesos ordinarios observables que tienen lugar entre los seres humanos —con los hechos que recoge "una observación cuidadosa de la vida humana"— que Hume se dispone a explicar? No sólo los principios y operaciones de la mente a los que apelan las explicaciones humeanas tienen que tomarse de lo que puede ser percibido dentro del mundo natural observable, sino que los mismos "datos" que esas explicaciones pretenden explicar tienen que ser "naturalizados" de modo semejante. Oprimido por la teoría de las ideas, Hume no lleva sus investigaciones en esa dirección.

La teoría de las ideas lo restringe, porque supone que el pensar o el tener una idea consiste, fundamentalmente, en contemplar o ver un "objeto" —un átomo mental que puede ir y venir en la mente con absoluta independencia de las idas y venidas de cualquier otro átomo con el cual no se encuentre enlazado. Una idea está enlazada con otra sólo cuando la "contiene", de tal manera que siempre es posible que una persona "tenga" un pensamiento cualquiera, una creencia cualquiera o, en general, una percepción —en el sentido de Hume— cualquiera, sin tener otra percepción cualquiera, si la primera no "contiene" en sí misma a la segunda. Es precisamente este retrato atomista de percepciones distintas y separables, de acuerdo con el cual tener un cierto pensamiento o una cierta

creencia es un evento relativamente discreto, un estado aislado respecto de casi todos los demás pensamientos o creencias que se tienen, lo que deja a Hume sin recursos para describir de un modo realista lo que está verdaderamente implicado en lo que él llama "tener" una idea o una creencia. Por consiguiente, se queda con una visión falsa y simplista de nuestra posesión de las nociones fundamentales que le interesan.

Esto ciertamente disminuye el interés y la significación general de la realización que Hume mismo lleva a cabo de su programa naturalista tal como él lo concibe; difícilmente podrá negarse, sin embargo, la importancia filosófica de un desarrollo más adecuado y, por fuerza, más complejo, de aquel programa. Es posible que lo que se necesite —y, realmente, lo que pueda hacerse— para llegar a comprender lo que tradicionalmente se ha considerado filosóficamente enigmático y necesitado de "análisis" en los casos de la causalidad, la bondad, la identidad personal y el mundo externo, sea precisamente una comprensión más plena, que atienda a fenómenos más familiares y reconocibles, de aquello en que consiste "tener" la idea de necesidad, de bondad o de yo, o "creer" en la existencia continua y distinta de objetos. Hay buenas razones para suponer que esta tarea no es fácil, pero, por lo menos, los pasos que demos para alejarnos de la restrictiva teoría de las ideas serán pasos en la dirección correcta.

Acaso este punto se ponga de manifiesto con mayor claridad en el caso de la causalidad. Hume cree que es contingente el hecho de que los seres humanos adquieran la idea de conexión necesaria. Éste es precisamente el hecho que quiere explicar. Considera también que es un hecho contingente, que podría haber ocurrido de otra manera, el que la gente que observa conjunciones constantes entre dos clases de fenómenos y espera entonces que ocurra un fenómeno de la segunda clase si observa uno de la primera, llegue entonces a poseer la idea de conexión necesaria. La misma conducta "generalizadora", la tendencia que tenemos a hacer inferencias o a pasar de lo que ya ha sido observado a lo que no lo ha sido, se explica totalmente acudiendo al principio de que las conjunciones constantes observadas establecen una "unión en la imaginación" entre las percepciones de las dos clases de cosas que se han hallado en conjunción, y al principio de que una impresión transmite una parte de su fuerza

y vivacidad a una idea con la cual se asocia en la imaginación, produciendo así una creencia. Esta descripción completa se nos ofrece en primer lugar, y constituye, obviamente, una parte extremadamente importante de la explicación de Hume, pero más adelante continúa buscando directamente la fuente de lo que llama la idea de conexión necesaria. De tal modo que "tener la idea de conexión necesaria" significa algo más que la mera ejecución de la conducta "generalizadora" consistente en hacer inferencias que van de lo observado a lo no observado. Hume se compromete a sostener, por lo menos, la posibilidad de que haya gente que adquiera creencias sobre lo no observado sobre la base de conjunciones constantes observadas sin tener la idea de conexión necesaria. Para ver lo que está implicado en nuestra propia "posesión" de esa idea fundamental, es pues tentador especular sobre la manera como tendría que ser esa gente y sobre sus diferencias respecto de nosotros en cuanto a sentimientos, pensamientos y acciones.

No es plausible sugerir que serían diferentes de nosotros porque tendrían menos *certeza* sobre, por ejemplo, bolas de billar, cuerpos que caen o la muerte. Si sus mentes trabajaran en conformidad con los dos principios de la imaginación antes mencionados, no hay razón alguna para suponer que en su caso una impresión transmitiría a una idea menos fuerza y vivacidad, y por ende menos certeza, que en el nuestro. Así pues, a primera vista parece que, dada la misma experiencia pasada, tales gentes tendrían exactamente las mismas creencias que nosotros sobre el mundo real, pasado, presente y futuro, y que las sostendrían con el mismo grado de convicción que nosotros.

Pero, por hipótesis, carecen de la idea de conexión necesaria, y así, presumiblemente, diferirían de nosotros por cuanto nunca dirían o creerían que ciertas cosas *tienen que* ocurrir o que dos clases de cosas se dan juntas *necesariamente*. ¿En qué consiste realmente esa diferencia? Si lo que hemos sugerido hasta ahora siguiendo los lineamientos humeanos es genuinamente posible, parecería que la noción de necesidad no sirve para describir o referir alguna característica objetiva del mundo que sólo nosotros —no aquella gente— hubiéramos descubierto. Todas las creencias de esa gente sobre el curso real de su experiencia serían las mismas que las nuestras. Y aunque nuestras mentes serían diferentes de las suyas por "poseer" la idea de cone-

xión necesaria, es seguro que, cuando empleáramos las palabras "tiene que" o adhiriéramos la idea de necesidad a alguna de nuestras creencias, no estaríamos describiendo o refiriendo en realidad esa diferencia o alguna otra cosa que se encontrara en nuestras mentes. ¿Cuál es entonces la diferencia? De acuerdo con la teoría de las ideas, nosotros, no aquella gente, somos sencillamente los beneficiarios de una entidad mental adicional que en ciertas ocasiones irrumpe en nuestras mentes, y procedemos entonces al ritual por lo demás vacío de añadir aquella inanalizable idea de conexión necesaria a algunas de nuestras creencias.

Pero ésta es una explicación muy poco satisfactoria de lo que se halla implicado en el hecho de que "tengamos la idea" de conexión necesaria. Necesitamos alguna forma de entender la función o el objeto de nuestra noción de necesidad. ¿Qué es lo que hace o lo que nos permite hacer, que aquellos que carecen de ella no pueden hacer? ¿Está nuestra posesión de ella relacionada con algún otro factor significativo? A causa de su concepción atomista del pensar o del tener una idea, que los hace consistir en la contemplación o la "visión" de un objeto, Hume no tiene una posición sólida para poder responder estas cuestiones de un modo realista.

La noción de necesidad o el empleo de las palabras "tiene que", parecen íntimamente vinculados a una inferencia, o a la relación entre un estado de cosas y algo que se puede derivar de él; esto podría señalar una diferencia real entre nosotros y los hipotéticos seres que intentamos imaginar. Podría pensarse que con la idea de necesidad podemos movernos de una creencia a otra y defender estos pasos apoyándonos en la experiencia pasada, cosas que aquellos seres no podrían llevar a cabo, ya que nosotros podemos apelar a conexiones entre los fenómenos a las que ellos no tienen manera alguna de recurrir.

Aunque hay algo en esta sugerencia, no es inmediatamente evidente en qué consiste. Si, cuando se nos pregunta por qué creemos que la bola de billar se moverá, apelamos únicamente a las regularidades pasadas y al impacto prácticamente actual, no parece que haya ninguna diferencia respecto de aquellos seres, puesto que, según parece, no hay nada que impida que ellos apelen a los mismos hechos. Si nosotros empleamos nuestro "tiene que" meramente para señalar o destacar el hecho de

que estamos haciendo una inferencia a partir de conjunciones constantes pasadas y datos actuales, y si aquellos efectúan las mismas inferencias que nosotros, y las presentan y comentan sobre ellas y sobre sus bases cuando se les pide, entonces la diferencia entre ellos y nosotros se reduce y amenaza con desaparecer. Nosotros creemos todo lo que ellos creen, y si tanto ellos como nosotros apelamos sólo a conjunciones pasadas y a la experiencia presente para apoyar dichas creencias, la única diferencia entre nosotros y ellos parecería ser que nosotros misteriosamente empleamos la expresión "tiene que" o la idea de necesidad cuando sacamos la conclusión de nuestras inferencias y ellos no lo hacen. Parecería que ellos hacen sin esa idea exactamente las mismas cosas que nosotros.

Pero, ¿hacen ellos exactamente las mismas cosas que nosotros? Aun cuando estuviéramos seguros de poder afirmar que ellos compartían con nosotros todas nuestras creencias categóricas sobre el curso real de los eventos en el mundo, podría todavía pensarse que habría una diferencia en cuanto a sus creencias condicionales o en cuanto a sus creencias generales o en cuanto a ambas, y que, si así fuera, las razones con que apoyaran sus expectativas no serían las mismas que las nuestras, después de todo. Esto plantea complejos problemas sobre la naturaleza de nuestras creencias condicionales y generales y sobre la mejor forma de entenderlas.[6]

Se ha puesto de manifiesto hasta ahora que los seres que intentamos imaginar pueden tener creencias condicionales y generales de cierta especie, y que por tanto son capaces de inferir lo no observado a partir de lo observado y de identificar y explicar de alguna manera estas inferencias. Pueden observar la conjunción constante que hay, por ejemplo, entre no tener apoyo y caer, y así pueden, quizá, dar al enunciado de que para toda *x*, si *x* no tiene apoyo entonces *x* cae, el sentido de que no tener apoyo y caer se encuentran de hecho universal-

[6] Las personas que trato de describir parecerían llenar todas las condiciones de una teoría de la "regularidad" causal, que a menudo se atribuye a Hume. Infieren un particular de otros sobre la base de verdades generales de la forma "$(x)(Fx \rightarrow Gx)$", entendidas de modo totalmente extensional. Si la "regularidad" o las "leyes", así entendidas, dieran una explicación adecuada de nuestra noción de causalidad, entonces esas personas no diferirían de nosotros en absoluto. Pero difieren, y, en mi interpretación, también Hume cree que difieren.

mente correlacionados. Esto va más allá de su experiencia efectiva, desde luego, pero si han hallado que la correlación se sostiene en todos los casos observados, entonces, a causa de los principios de la imaginación, simplemente generalizarían de lo observado a lo no observado. En tanto que nosotros también creemos en esa correlación universal, compartiremos con ellos la misma creencia. Y tal vez pueda también decirse que ellos creen que *si* un cuerpo particular no tiene —o no tuvo o no tendrá— apoyo, entonces, en ese momento, cae —o cayó o caerá. Tales creencias les permitirían, al parecer, dar alguna respuesta a las cuestiones sobre por qué creen los enunciados categóricos que creen o cómo infieren uno del otro. Cuando creen que una bola de billar particular se moverá, por ejemplo, y se les pregunta por las razones que tienen para sostener esa creencia,[7] pueden señalar que la bola se encuentra ahora en una cierta situación sobre la mesa y que está a punto de ser golpeada, y que si algo es una bola de billar y se encuentra en semejante situación y es golpeada, entonces se mueve. Podrían de esa manera considerar que su creencia está apoyada sobre la base de la experiencia pasada.

Lo que aquí nos importa, de todos modos, no es si puede tener sentido para nosotros la posibilidad de que exista esa gente, sino más bien cuál es en realidad nuestra propia situación. La comparación tiene únicamente la finalidad de iluminar el papel especial de nuestra propia noción de necesidad, y esto acaso podamos señalarlo aun cuando no podamos comprender totalmente la supuesta posibilidad de no tenerla.

Es posible identificar una gran parte de dicho papel en la sensación que tenemos de que alguien que sólo tuviera las

[7] Cuando digo que pueden responder a una cuestión sobre las razones que tienen para sostener su creencia, quiero solamente decir que cuando mucho podrían tal vez aprender a responder a la cuestión: "¿Por qué cree usted que la bola de billar se moverá?", aludiendo a los hechos de su experiencia pasada y presente que he mencionado. Puesto que por hipótesis carecen de la idea de causalidad, no creo que pudiera realmente decirse que estuvieran *explicando por qué* creen lo que creen. Esto exigiría que "porque" tuviera sentido para ellos, o que lo tuviera alguna noción de esa índole, y por hipótesis ellos sólo entienden generalizaciones de un modo puramente extensional. Tampoco creo que pudieran jamás explicar *por qué* la bola se mueve, aun cuando lo que creen (pero no lo que han experimentado) implica que se moverá. También para esto necesitan la noción de "porque".

creencias condicionales descritas arriba no estaría apelando a todo lo que nosotros apelamos cuando invocamos los condicionales o las generalizaciones que se hallan tras nuestras propias creencias categóricas. Nosotros creemos que el cuerpo caerá *porque* no tiene apoyo, o creemos que el hecho de que caiga cuando no tiene apoyo es un caso de una *ley de la naturaleza,* y no simplemente un caso de una generalización que resulta verdadera en tanto que los fenómenos de la primera clase nunca han dejado de hecho de ocurrir seguidos por fenómenos de la segunda clase.

Esto se pone de manifiesto de otra manera en la confianza que ponemos en nuestros condicionales subjuntivos o, como con frecuencia se los ha engañosamente llamado, "contrafactuales". La dependencia en que nos encontramos respecto de leyes o conexiones legaliformes entre fenómenos, se expresa en nuestra creencia de que si este cuerpo particular *careciera* de apoyo, entonces caería, aun cuando sepamos que no carece ni nunca ha carecido ni carecerá de apoyo. Aquí afirmamos una cierta posibilidad, y al hacerlo llegamos a creer que si se realizara se seguirían ciertas consecuencias. Pero esto significa ir más allá de toda creencia relativa al curso de cualquier evento real, pasado, presente o futuro. Esto es algo que presumiblemente no podrían hacer aquellos que, según imaginamos, carecen de la idea de necesidad. Nosotros no estamos restringidos a lo real del mismo modo que ellos. Pero no debería sorprendernos descubrir que la posesión de la idea de necesidad va de la mano con la capacidad para sostener diversas posibilidades no realizadas. Creer que algo *tiene que* ocurrir es rechazar toda posibilidad de que no ocurra.

Tener la idea de conexión necesaria es, por tanto, algo mucho más rico y más complejo que tener simplemente una cierta entidad mental presente a la mente; pero Hume no puede dar una explicación satisfactoria de esa riqueza. Descubrir una íntima conexión entre la posesión de la idea de conexión necesaria y la capacidad para sostener y trazar las implicaciones de diversas posibilidades no realizadas, tendrá que parecer, según las bases humeanas, un simple aumento del enigma y no una auténtica aclaración del mismo. De acuerdo con la teoría de las ideas, descubrir que la posesión de la idea de necesidad implica la posesión de una noción de posibilidad

igualmente misteriosa, equivale simplemente a descubrir que somos pasivos beneficiarios no sólo de una, sino quizá de un conjunto complejo de entidades mentales interconectadas, y que el ritual que llevamos a cabo cuando "añadimos" ciertas ideas inanalizables a nuestras creencias es más complicado de lo que habíamos supuesto originalmente, pero igualmente vacío y misterioso. Pero esto no hace más que tender un velo sobre lo que es preciso comprender antes de que el programa de Hume pueda tener éxito; a saber, cómo es posible que pensemos sobre algo que *rebasa* el curso efectivo de los eventos en el mundo, o bien, qué es lo que involucra el hecho de que aceptemos enunciados cuya modalidad es más fuerte que la modalidad de "existencia" o de lo que en realidad ocurre. La teoría de las ideas no puede expresar adecuadamente qué diferencia trae realmente consigo el hecho de que poseamos el conjunto entero de ideas interconectadas de necesidad, posibilidad, etcétera.

Esta teoría obstaculiza la comprensión del papel que desempeñan esas nociones, pues nos da la ilusión de haber alcanzado una concepción perfectamente sólida, clara y distinta de "lo que en realidad ocurre". Pues cuando consideramos que "lo que en realidad ocurre" reside, cuando mucho, en la ocurrencia de eventos particulares y discretos, y en vista de ello nos parecen problemáticas cualesquiera nociones que no estén íntegramente plasmadas en esos particulares, o que vayan más allá de ellos e impliquen además algo que se muestra misterioso, entonces, en mi opinión, todavía nos encontramos bajo el poder de seducción de las impresiones de Hume.

Cuando intentamos imaginar qué sucedería si la gente se moviera en el mundo sin la idea de conexión necesaria, estamos en efecto tratando de imaginar qué sucedería si en "lo que en realidad ocurre" no hubiera más que lo que puede recogerse en las puras impresiones humeanas. No hay que asombrarse, pues, de que todos aquellos objetos de creencia que no se encuentren en estos escuetos datos nos parezcan "epifenomenales", vacíos o sin correlato en el mundo "real".

Pero la noción de causalidad o de conexión necesaria es más fundamental y está enclavada más profundamente en nuestra concepción misma de "lo que en realidad ocurre" o "lo que sucede" de lo que aquella imagen admitiría. Esto se mani-

fiesta, de alguna forma, en la proliferación de los verbos causales en nuestro lenguaje. Los hipotéticos seres que intentamos imaginar carecerían presumiblemente de ellos o, por lo menos, estos verbos no tendrían para ellos un sentido semejante al que tienen para nosotros. Esto no quiere decir que sea posible especificar cuál es este sentido en forma clara y de un modo no circular. Pero cuando se dice que una cosa "empuja" a otra o que la "jala" o que la "rompe", no sólo se dice que un evento o estado de cosas sigue inmediatamente a otro; tampoco se quiere dar a entender este mismo hecho con la añadidura de la generalización según la cual siempre que ocurre una cosa de la primera clase ocurre una cosa de la segunda. Lo que afirmamos es una conexión causal entre los dos eventos o estados de cosas. De tal manera que los que carecen de lo que Hume llama "la idea de conexión necesaria" carecerían de todos aquellos verbos. No podríamos traducir nada de lo que dijeran a nuestro idioma, pues ello equivaldría a atribuirles de nuevo la idea de conexión necesaria.

Estas reflexiones dificultan cada vez más nuestra comprensión de la vida y el pensamiento de quienes careciesen por completo de la idea de conexión necesaria. Y a la vez empezamos quizá a apreciar más plenamente lo que significa para nosotros poseer esa idea. ¿Podemos siquiera concebir en qué consistiría pensar y hablar sobre el mundo sin verbos causales o sin verbos de eficacia y acción? ¿Podemos dejar de suponer que cuando decimos que una cosa empuja, jala o rompe otra, o que una persona levanta, coge o golpea algo, expresamos "lo que en realidad ocurre" o "lo que sucede"? No es tan importante saber si podemos o no concebirlo como percatarnos de que en cualquier caso ese mundo sería muy diferente del nuestro. ¿Está Hume, sin embargo, siquiera en posición de comprender cómo sería posible que tuviéramos aquel mundo?

La situación de esos seres hipotéticos sería en realidad peor que la que hemos imaginado hasta ahora. Hemos supuesto que pueden entrar en relación solamente con eventos distintos, sin contar más que con la capacidad generalizadora de agruparlos en clases y advertir correlaciones entre ellas. Pero aun esto excede los límites severamente restringidos de las impresiones humeanas. Muchos eventos toman tiempo y se encuentran, por tanto, más allá del alcance de una impresión singular. Pode-

mos decir que el golpe que una bola de billar le da a otra es, para todos los efectos prácticos, instantáneo; pero no puede decirse lo mismo del movimiento de la segunda bola. Este es un evento que toma tiempo y del cual, por ende, no es posible tener una impresión. Estrictamente hablando, lo más que podría descubrir alguien que estuviera restringido exclusivamente a sus impresiones, serían estados momentáneos de hechos y su sucesión, y esto, podría pensarse, es muy poco incluso para darle a alguien la noción de un evento, o de que algo ocurre, especialmente si se recuerda cómo tendrían que ser descritos tales "estados de hechos".

Kant, por ejemplo, se enfrentó a esta teoría humeana demostrando que *tener* la idea de *conexión necesaria* y *ser siquiera capaz de pensar en un suceso objetivo* están enlazados más íntimamente de lo que Hume pudo haber supuesto (Kant (1), B-233-56). No aceptó el desafío de mostrar que la necesidad es un rasgo que podemos observar en nuestra experiencia. Tampoco mostró simplemente mediante "análisis" que una entidad mental discreta ("la idea de un suceso objetivo") "contiene" cierta otra entidad ("la idea de conexión necesaria"). En vez de ello, exploró las profundidades del papel que, según podemos darnos cuenta, desempeña la idea de conexión necesaria en nuestro pensamiento sobre el mundo, y así, llegó más cerca de lo que Hume pudo haber llegado a una comprensión de aquello en que consiste el hecho de "tener la idea de conexión necesaria". Pero sus indagaciones se basaron explícitamente en el rechazo de uno de los prejuicios fundamentales de la teoría filosófica de las ideas.

La teoría de las ideas obstaculiza la comprensión del papel, la función o el objetivo de diversas ideas en nuestro pensamiento sobre el mundo, porque el hecho de suponer que "tener" una idea consiste simplemente en el hecho de que un cierto objeto esté "en" la mente, deja fuera de consideración o coloca en una posición secundaria la noción de juicio, la afirmación de que algo es verdadero o falso. Para Hume, las ideas existen en la mente y tienen una identidad, con absoluta independencia de las aportaciones que pudieran hacer a juicios o enunciados que tienen un valor de verdad. Considera que el juzgar es precisamente un caso especial de presencia de un objeto en la mente. Característicamente, Hume es más explícito sobre este

rasgo de la teoría de la ideas que sus primeros defensores;[8] pero no advierte las dificultades que crea. No advierte que sin una explicación de la forma como las ideas se combinan para constituir un juicio o un pensamiento completo no podrá nunca explicar los diferentes papeles o funciones que diversas ideas fundamentales desempeñan en los múltiples juicios que formulamos o en los que podrían llamarse los pensamientos "proposicionales" que tenemos. En consecuencia, no llega siquiera a los inicios de una descripción *realista* de *aquello* en que verdaderamente consiste el "tener" la idea de causalidad. Y éste es un indispensable primer paso en su ciencia naturalista del hombre.

A pesar de su confianza tan poco humeana en procedimientos completamente *a priori,* puede decirse que Kant, en este decisivo respecto, sigue más estrechamente el espíritu del programa de Hume. Kant se concentra en aquello que involucra el hecho de "tener" o emplear ciertas ideas o conceptos, o en lo que se requiere para ello, antes que en "análisis" o en definiciones directas de las ideas mismas. Pero se encuentra en mejor posición que Hume para mostrar qué diferencias trae consigo para una persona el "tener" la idea en cuestión —qué puede hacer o pensar o creer una persona "con" la idea, que una persona "sin" la idea no podría—, puesto que considera que "tener" una cierta idea consiste en tener una cierta habilidad, capacidad o aptitud. Este tratamiento más funcionalista de las ideas o los conceptos es un resultado de su concepción sobre la primacía del juicio —la concepción de que la "posesión" de un cierto concepto consiste precisamente en la habilidad para formular juicios de cierta especie, y de que el empleo de aquel concepto no ha de encontrarse en ningún lado más que en la formulación efectiva de juicios. Para Kant, los con-

[8] Véase la larga nota a pie de página en la p. 96 del *Tratado,* en la cual Hume se ve en dificultades para señalar "un muy notable error" que ha llegado a ser "universalmente aceptado por todos los lógicos", a saber, el de distinguir "los actos del entendimiento" en "*concepción, juicio* y *raciocinio*". Para corregir el error:

> Lo que podemos en general afirmar concerniente a estos tres actos del entendimiento, es que, tomándolos bajo una luz adecuada, todos ellos se reducen al primero, y no son más que modos particulares de concebir nuestros objetos. (p. 97)

ceptos son "predicados de juicios posibles" (Kant (1), A 69 = B 94), y "el único uso que el entendimiento puede hacer de . . . los conceptos es juzgar mediante ellos" (Kant (1), A 68 = B 93).

La distancia a que Hume se encuentra de este punto de vista no se advierte tan claramente en su explicación de la moralidad, pues en esta parte de su teoría está en cierto respecto más conforme con el espíritu subyacente de su programa naturalista que en su explicación de la idea de conexión necesaria. Su investigación de la noción de bondad, o de las virtudes y los vicios, no toma la forma de una búsqueda de los orígenes de una cierta idea en la mente; de hecho, no habla en absoluto de una "idea" de bondad o de virtud. Quiere explicar lo que podría llamarse el fenómeno mismo de la moralidad —la estimación que hace la gente de ciertas cosas como virtuosas y de ciertas otras como viciosas, el hecho de que apruebe ciertas cosas y de que desapruebe otras, y el hecho de que actúe, o se vea movida a actuar, de un modo en vez de otro. Y esto es algo que se presenta por sí mismo muy directamente a cualquier observador de la vida humana. Hume se interesa, en suma, por los "pronunciamientos" morales de la gente, los cuales no se manifiestan en "idas" y "venidas", "entradas" y "salidas" en ningún escondido escenario fantasmal. Los sentimientos, las emociones, los "pronunciamientos" y las propensiones a actuar, no son cosas que tengan que identificarse y describirse solamente en términos de la teoría de la ideas. Se muestran, "en el curso común del mundo, en el comportamiento de los hombres en sociedad, en sus negocios y sus placeres" (p. xxiii). Hume está aquí mucho más cerca de los datos que en el tratamiento de las cuestiones que considera más puramente intelectuales: la conexión necesaria, la existencia continua y distinta y el yo.

Si era posible, dentro de un marco mental estrictamente humeano, llegar a la posición de considerar misteriosos nuestra "posesión" y nuestro empleo de la idea de conexión necesaria, o de considerar que no constituían más que un ritual vacío adherido de algún modo a nuestras creencias acerca de lo que en realidad ocurre, ritual que no les añadía nada sustancial, nada comparable parece posible en el caso de la moralidad, aun en los mismos términos de Hume. Ello no se debe a que el bien y el mal, la virtud y el vicio, sean en sí mismos algo que esté presente en lo que directamente observamos que ocurre, sino más

bien a que ver o responder al mundo en términos morales no parece ser una operación vacía. Sirve para expresar sentimientos y deseos humanos y, de ese modo, para enlazar el mundo observado con las inclinaciones y acciones humanas, de manera que intentar imaginar unas gentes para quienes las nociones de bien y mal no desempeñaran ningún papel implicaría intentar imaginar "gentes" sin afectos, deseos o inclinaciones en absoluto —"gentes" completamente inactivas, puesto que carecerían de motivaciones para actuar. No podemos ir muy lejos en esta dirección imaginaria. Esto nos ayuda a apreciar la importancia y la complejidad de los *explananda* de Hume, a los cuales la teoría oficial de las ideas nunca podrá tener acceso, ya que los fenómenos psicológicos de la moralidad que tienen que ser explicados se encuentran directamente vinculados con otras cosas que la gente hace, piensa y siente.

Pero aunque el aprobar o el desaprobar algo, o el "declarar" virtuosa o viciosa una acción o una cualidad, resulten de acuerdo con ello más accesibles a la observación común y más inteligibles en términos naturalistas, esto no se debe a que Hume considere que dichos "pronunciamientos" son pensamientos genuinamente proposicionales. Tener una "opinión" moral, o estimar que algo es virtuoso o vicioso, no consisten para Hume en tener un "pensamiento" en absoluto. De lo contrario se seguiría, de acuerdo con él, que "distinguimos entre el vicio y la virtud y declaramos que una acción es culpable o encomiable" mediante nuestras *ideas* y no mediante nuestras impresiones, y esto es lo que explícitamente quiere negar (p. 456). Su concepción es que "la moralidad... es más propiamente sentida que juzgada" (p. 470), así que en la formulación de nuestros "pronunciamientos" morales lo que tenemos son impresiones o sentimientos y no pensamientos o creencias. Y a pesar de su tendencia a considerar que su tarea consiste en explicar por qué "declaramos que una acción o carácter *es vicioso*" (p. 469, subrayado mío), o cómo la observación o la contemplación de una acción puede llevarnos a "sentir *que es virtuosa*" (p. 471, subrayado mío), Hume no puede en realidad considerar que tales "pronunciamientos" o sentimientos son "proposicionales".[9] Oficialmente, no son nada más que afectos

[9] Ésta es, en efecto, la esencia de la crítica de Thomas Reid a la filosofía moral de Hume, la cual se encuentra en la Sección VII ("Que la aprobación moral implica un juicio real") de Reid (3).

o sentimientos "de aprobación" o "de satisfacción", y éstos son, precisamente, sentimientos placenteros de cierta índole. En el capítulo VIII he intentado poner de manifiesto algunas de las dificultades a las que Hume se enfrenta cuando trata de identificar o describir esos sentimientos adecuadamente y de tal manera que quede en claro su especial carácter moral. Éstas son, en parte, las dificultades que consisten en explicar cómo es posible que "declaremos" o sintamos *que* una cierta acción es virtuosa, explicación que constituye un caso especial de la explicación de cómo puede uno tener un pensamiento o percepción de que tal o cual cosa ocurre o, en verdad, un pensamiento o percepción con cualquier "contenido" en absoluto.

El tratamiento que hace Hume de la idea de la existencia continua y distinta se desarrolla en medio de esas mismas dificultades. Cuando Hume trata de determinar "qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos", considera que creer en la existencia continua de los cuerpos es un "estado" en el cual nos encontramos todos nosotros, e intenta explicar cómo llegamos a ese "estado" —cómo adquirimos una creencia de que originalmente carecemos. Pero, igual que en el caso de la conexión necesaria, resulta difícil, gracias a la teoría oficial de las ideas, no ver en esta creencia algo vano y vacío —algo meramente añadido a nuestras creencias activas sobre el curso de nuestra experiencia, pero no enlazado con ellas.

Se dice que la "constancia" y la "coherencia" que advertimos en nuestra experiencia operan sobre ciertas propiedades o "principios" básicos de la imaginación para producir en nosotros la idea de la existencia continua y distinta y la creencia en ella. De manera que Hume admitiría, como una posibilidad, aunque no, por supuesto, como una posibilidad causal, que alguien reconociera la "constancia" y la "coherencia" de una gran parte de su experiencia sin creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Su problema es determinar cómo esos rasgos de nuestra experiencia producen efectivamente aquella creencia. Se ve así obligado a aceptar que hay alguna diferencia descriptible entre alguien que solamente advierte o reconoce la "constancia" y la "coherencia" que su experiencia muestra, y alguien que, además de esto, cree también en la existencia continua y distinta de los cuerpos. ¿Qué explicación podría dar Hume de esta diferencia?

Parecería que alguien que no creyera en la existencia continua y distinta sería capaz de tener exactamente los mismos recuerdos de sus experiencias pasadas que alguien que sí creyera en ella, y puesto que la mente de aquél "generalizaría" del mismo modo que la de éste, basándose en las conjunciones constantes observadas, aquél podría tener también exactamente las mismas expectativas que éste relativas a su experiencia futura. De modo que la diferencia entre ambos no tiene que hallarse en ninguna creencia acerca del curso de sus experiencias reales, pasadas, presentes o futuras. Y si aquél pudiera tener también la idea de causalidad o de conexión necesaria, y pudiera por ende decirse que posee una cierta concepción de la posibilidad y que es capaz de creer que, bajo ciertas condiciones, un cierto tipo de evento *tiene que* ocurrir, entonces sería capaz de ir más allá del curso de su experiencia efectiva y alcanzar creencias relativas a experiencias que *sobrevendrían* en caso de que ciertas otras experiencias *tuvieran lugar*. Aquél (que no cree en la existencia continua y distinta) podría entonces compartir con éste (que sí cree en ella) exactamente las mismas creencias sobre experiencias reales pasadas, presentes y futuras, así como sobre experiencias posibles. La experiencia de aquél no carecería de nada (ninguna conciencia, esperanza o recuerdo) que pudiera hallarse en la de éste, y éste tampoco creería algo acerca de las experiencias que *tendría* si tuviera ciertas otras experiencias, que no pudiera creer aquél. Si poseer la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos consiste solamente en el hecho de que una cierta idea compleja se encuentra "ante la mente" con un alto grado de fuerza y vivacidad, puede fácilmente parecer que podríamos prescindir de aquella creencia sin mayores problemas. "Poseerla" no parece traer consigo diferencia alguna respecto de ninguno de nuestros pensamientos, sentimientos y acciones, e incluso respecto de ninguno de nuestros deseos, temores y esperanzas. Es solamente una entidad mental adicional que en ciertas ocasiones hace una vivaz aparición en la mente.

Para Hume el mundo de los cuerpos subsistentes es una "ficción", algo que "fingimos", pero que nunca encontramos en nuestra experiencia, por rica que sea. La mente lleva a cabo dicha "ficción" o "suposición" para liberarse de un conflicto. Pero el acto de "fingir" la existencia continua de objetos sólo

puede entenderse como una operación puramente cognoscitiva o intelectual del pensamiento, la cual "produce" de alguna manera las ideas mismas que parecen necesarias para que ocurra el acto mismo del "fingimiento". Señalé en el capítulo V que la responsabilidad por la incoherencia que encontramos en la presunta explicación de Hume del origen de la creencia en la existencia continua y distinta, debe atribuirse a la imposibilidad de explicar, dentro de la teoría de las ideas, cómo es posible dicha "ficción" o "suposición".

Ni siquiera es sencilla la tarea de describir más detalladamente y de un modo más realista los fenómenos que Hume tenía en mente al hablar de la "creencia de la gente en la existencia continua y distinta". Es probablemente posible, aunque de ninguna manera sencillo, describir algunos de los rasgos que diferencian a una persona que cree, por ejemplo, que hay semillas en las uvas y estrellas en el cielo, de una que no cree en ello. Pero Hume se interesa por lo que llama "la creencia en los cuerpos" (en general) y no por creencias relativas a este o aquel tipo específico de cuerpos. "Poseer" aquella "creencia" equivaldría a satisfacer las condiciones que hacen posible que adquiramos creencias específicas sobre semillas o estrellas o cualquier otra clase determinada de cosas. El punto decisivo es el hecho de poseer una concepción de un mundo subsistente, y de que estemos por ello en condiciones de llegar a creerlo poblado de diversas clases de cosas. La satisfacción de tales condiciones se relaciona sobre todo con la posesión de la capacidad para formular y comprender juicios de cierta índole y no consiste, por tanto, en la simple "posesión" de una creencia más, por general que ésta sea. Lo que requiere explicación es cómo nos es posible tener en absoluto creencias objetivas. La teoría de las ideas lleva a Hume a engañarse respecto de la profundidad y complejidad de lo que quiere explicar, y a considerar que nuestro tener y sustentar una concepción de un mundo subsistente constituye un caso de "presencia ante la mente" de una cierta entidad mental particular.

Dificultades semejantes embrollan la explicación de la idea del yo. Una vez más, Hume es incapaz de dar cuenta de la importancia y profundidad de la idea misma que estima necesitada de investigación. ¿Por qué esta entidad mental que es la

idea del yo ha de ser más interesante e importante que cualquiera de las otras mil ideas que tenemos? ¿Qué es lo que hace que sea especialmente significativo el hecho de que esté o no encendida en la mente esa determinada bombilla? Necesitamos comprender el papel o la función que desempeña esa idea, lo cual requiere una descripción más completa y elaborada de aquello en que consiste "poseerla".

Para Hume, es perfectamente posible que un sujeto consciente tenga pensamientos, sentimientos y deseos sin tener ninguna idea del yo. Esta idea sólo surge después de que se han combinado para producirla ciertos rasgos de la experiencia de una persona con diversas propiedades de su mente. Pero para explicar cómo llegamos, a partir de la mera recepción del espectáculo que pasa, a ser capaces de pensar en nosotros mismos y en los otros como sujetos de conciencia, Hume tiene que explicar cómo es posible que un sujeto consciente piense sobre sus pensamientos, sentimientos y deseos y se refiera a ellos como los *suyos*, e incluso cómo es posible que se percate en absoluto de que hay cosas tales como pensamientos, sentimientos y deseos (o, en verdad, de que hay un espectáculo que pasa). Sólo alguien que posee una concepción del yo puede pensar sobre estados psicológicos que le pertenecen a él o a algún otro. Ésta es la parte mayor de la función que desempeña la "posesión" de la idea del yo en nuestros pensamientos y sentimientos; es lo que puede hacer una persona que "tiene" esa idea y que no pueden hacer quienes carecen de ella.

Kant sostuvo que la posibilidad de que poseamos el pensamiento de que un cierto estado psicológico nos pertenece, es ella misma una condición de que ese estado nos pertenezca (Kant (1), B 131-2). Consideró que tener la capacidad para formular juicios de cierta índole era un requisito para ser sujeto de conciencia. Y tales juicios constituyen atribuciones de pensamientos, sentimientos, deseos, etcétera, a nosotros mismos. Para Kant, la capacidad de formular dichos juicios estaba también íntimamente enlazada con nuestra aptitud para formular y comprender juicios sobre la existencia subsistente de objetos independientes de nuestra percepción de ellos, lo cual, a su vez, implicaba que teníamos una concepción de las leyes de la naturaleza de acuerdo con la cual los eventos en el mundo se siguen uno a otro necesariamente.

Así pues, cuando Kant fijó su atención en aquello que implica el hecho de que "poseamos las ideas" de conexión necesaria, de existencia continua y distinta, y de yo, descubrió que éstas estaban mucho más estrechamente conectadas de lo que Hume supuso, o de lo que admitiría la teoría oficial de las ideas. Pero las investigaciones de Kant sobre las condiciones de la posesión de diversos pensamientos, sentimientos y deseos, estaban informadas por la noción no atomista de la primacía del juicio; así, pudo describir los papeles o funciones que desempeñaban esas diversas "representaciones", lo cual nunca estuvo al alcance de Hume. Dichas investigaciones nos acercarían al cumplimiento del primer paso indispensable de la ciencia naturalista del hombre de Hume. Por ser más realistas, proporcionarían descripciones más ricas y complejas de los fenómenos que Hume quiere explicar.

Aunque dentro del espíritu del programa naturalista de Hume se encuentra un serio interés por aquello que está contenido en nuestra "posesión" de ciertos conceptos —más que por el análisis o la definición de esos conceptos mismos—, Kant se apartó también de este espíritu gracias a su insistente empleo de procedimientos puramente *a priori*. Ello se debió primordialmente a que consideró que sus resultados filosóficos eran necesarios y, por tanto, asequibles solamente *a priori*. Filósofos analíticos recientes han seguido la tendencia a colocarse del lado de Kant, estimando que la filosofía procede con completa independencia de toda experiencia en la búsqueda de verdades necesarias. Se ha dado también entre ellos la tendencia a abandonar el atomismo de Hume en favor de la concepción que mantiene que la unidad básica del sentido, y por ende del análisis, es el enunciado o la proposición y no el término o la idea.[10] Un análisis o una definición típicos de la causalidad o de la identidad personal pondrían hoy la atención, no sobre la palabra "causa" o la palabra "yo", sino sobre enunciados completos en los cuales resulta esencial la presencia de dichos términos.

[10] Este paso de la idea o término al juicio o enunciado como lo primario, constituye una de las más decisivas influencias de Frege y Russell en la filosofía del siglo veinte, a pesar de la ambivalencia de Russell o del retroceso parcial que efectúa en este punto, principalmente por razones epistemológicas.

Un análisis del significado de enunciados causales singulares, por ejemplo, intentaría normalmente ofrecer un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para que "*A* causó *B*" sea verdadero, y en la definición no puede haber ningún término cuyo significado sea equivalente al de la palabra "causa". Y los análisis de la identidad personal se concentran en las condiciones necesarias y suficientes para que sean verdaderos los enunciados de identidad relativos a personas; por ejemplo: "Ésta es la misma mujer que estuvo aquí la semana pasada". En todos los casos se sostiene que las equivalencias necesarias son verdaderas exclusivamente en virtud del significado, y por ende analíticas, y por lo tanto sólo susceptibles de ser descubiertas *a priori*.

En lo que a estos propósitos respecta, los filósofos analíticos recientes se encuentran más alejados que Kant del auténtico espíritu del programa naturalista de Hume. Como Kant, consideran que la tarea de la filosofía se desarrolla totalmente *a priori*, pero, a diferencia de él, la consideran a la vez solamente como un análisis de significados o de conceptos. Este análisis se dirige al "contenido" de nuestros pensamientos, creencias y reacciones, y no a las condiciones requeridas para que los tengamos. Las cuestiones relativas a la posibilidad de que pensemos o entendamos los pensamientos que tenemos, o a aquello en que consiste el hecho de que tales pensamientos nos sean inteligibles, o a aquello que se encuentra de modo implícito en el hecho de tener las "ideas" que tenemos, se formulan como cuestiones sobre el significado de ciertas expresiones psicológicas (con lo cual resultan en gran medida ignoradas), o, si no, se eluden explícitamente en nombre del "anti-psicologismo". Se rechaza lo "subjetivo" y, como tal, meramente contingente, en favor de lo puramente "objetivo" —aquellas relaciones de "contenido" o de inclusión que se dan necesariamente entre nuestros pensamientos, conceptos o creencias. Según esta concepción, la filosofía solamente puede contribuir mediante el análisis a nuestra comprensión de aquello que está involucrado en la posesión y el empleo de los conceptos que tenemos. Puede mostrar que el contenido de un cierto pensamiento o de una cierta creencia, implica, y por tanto contiene, ciertos otros, y

puede así aumentar nuestra comprensión de lo que está involucrado en lo que entendemos y pensamos. Su tarea consiste en proporcionarnos una geografía lógica esquemática —un mapa de las complejas relaciones entre nuestros conceptos.

Pero el interés principal de Hume se endereza a nuestra propia comprensión y a nuestro propio pensamiento de las cosas. Su interés por la naturaleza humana no se refiere tanto a las complejidades de *lo que* comprendemos o pensamos, como a las condiciones requeridas para que lo comprendamos o pensemos. Difícilmente podremos decir que ha dado una explicación satisfactoria de estas condiciones en cada uno de los casos particulares que considera, pero esto no debe cegarnos ante el hecho de que su proyecto, como él lo contempla, no consiste simplemente en el análisis *a priori* de significados. No es que un análisis de esta índole sea incompatible con el programa de Hume,[11] sino que no produciría el tipo de aclaración que busca. No alcanzaría el pleno reconocimiento de que:

> todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana; y de que por mucho que algunas de ellas parezcan alejarse de ésta, finalmente vuelven a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural*, dependen en alguna medida de la ciencia del HOMBRE; pues se encuentran bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas mediante sus capacidades y facultades. (p. xix)

A esto se debe que, para Hume, lo que se diga acerca de cosas abstractas como "significados", "conceptos" y "principios", tiene que estar a fin de cuentas basado en lo que la gente realmente piensa, siente y hace en la vida humana.[12]

Kant buscó los elementos esenciales o necesarios del pensar y el percibir humanos, y por ello pensó que solamente los métodos *a priori* podrían tener éxito. Pero no es necesario que el in-

[11] De hecho, una popular defensa del análisis filosófico afirma que necesitamos una representación adecuada de *lo que* entendemos, de su "contenido", antes de que podamos comenzar a explicar qué es entender, pensar o significar algo.

[12] Wittgenstein emitió un recordatorio de una opinión semejante en filosofía de las matemáticas: "...la matemática es después de todo un fenómeno antropológico" (Wittgenstein (2) V, 26).

terés humeano por las condiciones de nuestros modos de pensar se desarrolle exclusivamente de esa manera. Las aptitudes, capacidades y facultades que están involucradas en la concepción que tenemos de nosotros mismos como sujetos de conciencia en un mundo de objetos subsistentes que interactúan causalmente, son en sí mismos fenómenos naturales que pueden ser investigados como cualesquiera otros, y acaso sus "orígenes" puedan ser en algún sentido descubiertos. Pero el primer paso, el más importante y el más difícil, es describirlos, comprender en qué consiste el "tener" las ideas de que se trata y qué es lo que lo hace posible. Esta labor descriptiva no exigiría verdades de una misteriosa psicología no empírica, de algún modo deducidas *a priori* del conocimiento y las capacidades que con tanta claridad exhibimos; requeriría, por el contrario, una investigación plenamente "naturalizada" de la auténtica situación humana en la vida real —lo que la gente llega a ser capaz de hacer, pensar y sentir, lo cual constituye su concepción de un mundo objetivo de cuerpos que interactúan causalmente, en el cual ella misma tiene lugar.[15] Teorías simplistas de la mente, como la teoría de las ideas, nos llevarían erróneamente a pensar que ya comprendemos aquella situación. Los filósofos analíticos, con mayor penetración, se concentran en los "contenidos" de nuestro pensamiento, y por lo tanto la ignoran. Pero hay algo aquí que tiene que ser comprendido. Los seres humanos que piensan y sienten son el objeto de estudio de Hume, no simplemente los "contenidos" de esos mismos pensamientos y sentimientos; pero la teoría de las ideas le impide apreciar la plena complejidad de dicho objeto de estudio y lo impulsa a concentrarse en las últimas fases —las más explicativas— de su ciencia naturalista del hombre.

Por otra vía muy diferente la teoría de las ideas restringe también la visión del naturalismo de Hume, llevándolo a ignorar un campo de investigación tan embarazoso y difícil, por lo

[15] La importancia filosófica de esta tarea —no la de una concepción común sobre la manera de aplicarse a ella— ha sido apreciada por filósofos tan aparentemente diversos como Wittgenstein y Quine. La tarea puramente "descriptiva", pero ciertamente no científica, de la filosofía, se enfatiza a todo lo largo de Wittgenstein (1). Una gran parte de la obra posterior de Quine, compendiada, por ejemplo, en Quine (3), subraya su concepción del carácter científico, pero todavía naturalista, de esta empresa.

menos, como cualquiera de los que considera, e igualmente importante para una comprensión del pensamiento humano.

Hemos visto cómo "proyectamos" la necesidad sobre las conexiones entre las cosas (donde ésta no "reside" objetivamente) gracias a lo que sucede en nuestras mentes después de haber tenido experiencias de fenómenos constantemente unidos. Esta explicación quiere hacer más comprensible el hecho de que pensamos que las cosas están conectadas causalmente, sin apelar a una misteriosa relación de causalidad que subsistiera entre las cosas que experimentamos. No hay entre ellas ninguna conexión que hubiera que experimentar, de manera que la fuente de nuestro pensamiento causal debe encontrarse en nuestras mentes y no en los fenómenos que observamos.

Una parte esencial de la explicación consiste en mostrar que no ha de entenderse que la conexión entre la causa y el efecto exige la "absoluta" imposibilidad (pp. 87, 89), "en un sentido metafísico" (Hume (2), p. 14), de que la causa ocurra sin el efecto. Se sostiene que, cuando una cosa causa otra, no hay ninguna "contradicción" implícita en la afirmación de que la primera ocurrió y la segunda no lo hizo. Éste es el meollo de la prueba de Hume de que no tenemos ninguna certeza "demostrativa" o "intuitiva" de la verdad del principio causal general ni de ningún enunciado causal particular (pp. 79, 87). En cualquier caso, toda nuestra convicción tiene que derivar de la experiencia, pues sólo aquello cuya negación es contradictoria o "absolutamente" imposible puede ser conocido con certeza "demostrativa" o "intuitiva", y ningún enunciado causal es "necesario" en este sentido. La necesidad o la posibilidad "absolutas" residen únicamente en las "relaciones de ideas" y sólo por ellas están garantizadas.

El tratamiento que da Hume al tema del "razonamiento a partir de meras ideas" es totalmente rudimentario y superficial.[14] Puede aceptar, casi sin crítica, que se hable de "las mis-

[14] En "Del escepticismo con respecto a la razón" del *Tratado*, Hume no entra en la cuestión de cómo trabaja o en qué consiste el razonamiento "a partir de meras ideas". Su propósito es ahí mostrar que el llamado "razonamiento demostrativo" no es más inmune a un desafío escéptico que el razonamiento no-demostrativo. Pero en ningún caso, por supuesto, debemos sacar la conclusión de que no deberíamos emplear tal razonamiento. "Sacar" esa "conclusión" sería perfectamente ocioso en ambos casos. He intentado indicar que el propósito de los argumentos escépticos es muy distinto.

mas" y de "distintas" ideas, y de las "relaciones entre ideas", como si éstas habitaran en un dominio objetivo determinado inmediatamente abierto a la inspección de nuestras mentes. La teoría de las ideas alimenta esta representación de un conjunto de "cosas" autónomas, interconectadas, entre las cuales es posible descubrir que hay ciertas relaciones que subsisten meramente en virtud de que "poseemos" las ideas en cuestión. Constituyen una expresión de aquella representación las confiadas aseveraciones de Hume sobre cuáles ideas son "la misma" y cuáles son "distintas", con las consecuencias que tienen acerca de lo que es y lo que no es "absolutamente" imposible. De hecho, gracias a la confianza que otorga a la noción —que *supuestamente no presenta ningún problema*— de relaciones entre ideas y de las necesidades "absolutas" que arraigan en ellas, Hume habla de las ideas y de sus interconexiones, exactamente como alguien que aceptara de un modo natural y sin crítica la idea de necesidad *causal* podría hablar sobre el mundo de los eventos observables y las conexiones causales entre ellos. En nuestro trato ordinario y científico con el mundo pensamos que las necesidades causales que "descubrimos" están ahí para ser descubiertas.

Hume no quiere poner fin a nuestro pensamiento causal como característica objetiva del mundo, pero como científico del hombre quiere examinarlo, descubrir su origen y explicar cómo y por qué nos vemos llevados a pensar de ese modo. Dado que dicha característica tiene un papel central en la vida humana, Hume quiere apartarse de nuestro pensamiento causal y examinarlo tal como podríamos examinar cualquier otro fenómeno natural. Aquí es donde interviene la teoría de la "proyección". ¿Es posible llevar a cabo, respecto de nuestro pensamiento aplicado a la necesidad "absoluta" (o lo que habitualmente se llama pensamiento "lógico"), una indagación análoga a la investigación naturalista de la idea de necesidad causal?[15] Si tenemos una idea de necesidad "absoluta", tenemos, de acuerdo con Hume, que haberla adquirido de alguna manera. ¿Es posible explicar su origen siguiendo los lineamientos generales de la teoría de la

[15] El paralelo entre los razonamientos demostrativo y no-demostrativo está trazado explícitamente en Pears (2), pero está trazado en términos de una *teoría simple de la asociación, y no de la teoría de la "proyección" que sugiero.* Pears se interesa ahí por las inferencias o transiciones que hacemos, y no por las ideas mismas de necesidad causal y lógica.

"proyección" que Hume utiliza en un terreno diferente?

El único pasaje en todos sus escritos que sugiere que esta idea le vino a las mientes, es esta inquietante observación:

> Así, tal como la necesidad que hace que dos veces dos sea igual a cuatro, o que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, reside únicamente en el acto del entendimiento mediante el cual consideramos y comparamos esas ideas, del mismo modo la necesidad o el poder que une las causas y los efectos reside en la determinación de la mente a pasar de unas a otros. (p. 166)

He sostenido que lo que Hume quiere dar a entender cuando afirma que "la necesidad o el poder que une las causas y los efectos reside en la determinación de la mente a pasar de unas a otros", no lo obliga a someterse a la concepción psicologista según la cual "*A* causó *B*" implica, o incluye según su sentido, algo acerca de la mente.[16] No es necesario suponer tampoco que la idea de necesidad misma no añade nada, y que "*A* causó *B*" sirve sólo para afirmar la presencia de las condiciones objetivas que efectivamente producen en nuestras mentes la idea superflua de una conexión necesaria entre *A* y *B*.[17] Hume quiere dar a entender que obtenemos la idea de necesidad causal y la "proyectamos" a donde no "reside" objetivamente sólo a causa de que algo ocurre en nuestras mentes en ciertas ocasiones. Si eso es correcto, la sugerencia análoga de que la necesidad con que dos veces dos es igual a cuatro "reside sólo en" un "acto del entendimiento", no necesita tener la implicación fatal de que enunciados semejantes a "necesariamente, dos veces dos es igual a cuatro" son enunciados que versan, al menos en parte, sobre la mente. Tampoco tendríamos que asumir desde un principio que tales enunciados son meramente equivalentes a sus correspondientes enunciados no modalizados ("dos veces dos es igual a cuatro"), y que por lo tanto la idea de necesidad es vana.[18] Al trazar la analogía con la idea de necesi-

[16] Véase arriba, pp. 125-9.

[17] Esto se discute arriba, pp. 135-7.

[18] Tampoco una concepción humeana de la necesidad "lógica", de acuerdo con la cual el hecho de que atribuyamos ese carácter a algunas de las cosas que creemos (o lo "proyectemos" sobre ellas) es un hecho contingente y expli-

dad causal, Hume querría decir que la idea de necesidad "absoluta" o "lógica" es también una "ficción" que inevitablemente "proyectamos" sobre lo que pensamos sólo porque algo ocurre en nuestras mentes en ciertas ocasiones. La explicación del origen de la idea se concentraría en los eventos mentales que le dan origen, y esto haría más comprensible el hecho de que pensemos que ciertas cosas subsisten de modo "absolutamente" necesario, sin apelar a ninguna inexplicable "necesidad" auténticamente objetiva que pudiera hallarse en las cosas que consideramos que subsisten necesariamente.[19]

La explicación del origen de la idea de necesidad causal identifica en primer lugar las ocasiones experimentales en que esa idea surge, y después explica cómo esas experiencias producen efectivamente esa idea. De modo análogo, Hume sugiere que nuestra idea de la necesidad con que dos veces dos es igual a cuatro, surge de algún acto del entendimiento que ocurre en las ocasiones en que "consideramos y comparamos" la idea del producto de dos y dos y la idea de cuatro. No surge ninguna idea de necesidad de esta índole cuando "consideramos y comparamos" la idea de un cuerpo que carece de apoyo y la idea de su caída, ya que no consideramos "absolutamente" necesario

cable, implicaría que deberíamos, estrictamente hablando, de abstenernos de atribuir esa noción a las cosas que creemos y considerarlas a fin de cuentas como contingentes. La teoría de que simplemente "proyectamos" una cierta idea, es perfectamente compatible con nuestra creencia de que esa idea es objetivamente verdadera respecto de las cosas sobre las cuales la "proyectamos", de manera que podríamos considerar algunas verdades como objetivamente necesarias después de todo. Esto tal vez proporcione a Hume el principio de una respuesta al cargo que le hace Kant de que si hubiera (Hume) considerado la matemática, su buen sentido lo habría salvado de la "destructiva" opinión de que lo que tomamos como necesidad no es realmente más que "el ilusorio aspecto de la necesidad", meramente "extraído... de la experiencia,... bajo la influencia de la costumbre" (Kant (1), B 20). Por mi parte, sugiero que con la teoría de la "proyección" Hume no está comprometido a afirmar esta concepción de la necesidad ciertamente "destructiva", ni en el caso de la necesidad causal ni en el de la necesidad "lógica".

[19] La estrategia de hacer más inteligible la verdad "necesaria" o el "'tener que' lógico" siguiendo un programa naturalista y descriptivo de esa índole, puede percibirse en los últimos escritos de Wittgenstein. Como en el caso de Hume, no creo que esto acerque a Wittgenstein al psicologismo o a la opinión de que "necesario" no añade nada o a la opinión de que todo es contingente. Es innecesario decir que los dos filósofos piensan de modo muy diferente en cuanto a la manera como habría de llevarse a cabo esa estrategia.

que todos los cuerpos que carecen de apoyo caigan. Algunas consideraciones y comparaciones dan lugar a una idea de necesidad "absoluta" y algunas no.

Es tentador distinguir entre estas dos diferentes situaciones diciendo que la idea de necesidad "absoluta" surge sólo cuando consideramos y comparamos ideas que no son "distintas" o ideas que son de tal suerte que una de ellas "contiene" a la otra, y que a eso se debe que enlacemos la idea de necesidad "absoluta" a "*dos veces dos es igual a cuatro*" *y no a* "*todos los cuerpos que carecen de apoyo caen*". Pero aunque esto, tal como está planteado, fuera cierto, no podría ayudarnos a explicar el origen de la idea de necesidad "absoluta". La explicación tiene que describir las ocasiones en las cuales surge la idea de tal manera que el hecho de que nos percatemos de ellas o el de que tengan aquel efecto, no supongan que ya contamos con la idea de necesidad "absoluta". Y en efecto, sostuve, en el capítulo III, que la noción de ideas "mismas" o de ideas "distintas" tiene sentido para nosotros sólo si la noción de necesidad "absoluta" tiene también sentido para nosotros. Decir que la idea del producto de dos y dos no es "distinta" de la idea de cuatro, quiere decir más que decir que dos veces dos es igual a cuatro, ya que no toda verdad está garantizada exclusivamente por "relaciones de ideas". Dos ideas son "distintas" sólo si es *posible* que una de ellas se aplique a algo a lo cual no pueda aplicarse la otra, y son "la misma" sólo si una *tiene que* aplicarse cuando la otra se aplica. De modo que cualquiera que pudiera comprender las nociones de ideas "mismas" y de ideas "distintas", tendría que tener ya la idea de necesidad "absoluta". Así pues, el reconocimiento de la "mismidad" de las ideas no puede ser el origen de la idea de necesidad.

Hume trata explícitamente de evitar esta circularidad de la explicación en su tratamiento de la causalidad. Reconoce la impropiedad que hay en afirmar, por ejemplo, que obtenemos la idea de conexión causal siempre que observamos que algo *produce* o es *producido* por otra cosa. En vista de que "los términos de *eficacia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión* y *cualidad productiva*, son todos aproximadamente sinónimos" (p. 157),[20] no pueden ser utilizados con propósitos explicativos para describir las experiencias que se llevan a cabo en nuestra mente para producir originalmente una u otra de

[20] Véase arriba, p. 132, nota 11 (del capítulo IV).

estas ideas. Estas experiencias dan origen a la idea de causalidad no precisamente porque se nos presenten *como* casos particulares de, digamos, "producción".

A primera vista, resulta muy plausible la afirmación de Hume según la cual el mero hecho de que reconozcamos conjunciones constantes entre fenómenos observables o seamos afectados por ellas, no exige que ya poseamos la idea de necesidad causal que, según se nos dice, aquellas conjunciones producen.[21] Pero parece que no se da una situación paralela en el caso de la necesidad "lógica". No nos vemos llevados a considerar que "dos más dos es igual a cuatro" es una verdad "absolutamente" necesaria por el mero hecho de que a la observación del producto de dos más dos le ha seguido siempre en el pasado el pensamiento de cuatro. Hume tiene que insistir sobre esto, ya que la idea de necesidad *causal* se produce precisamente mediante conjunciones de esa índole, lo cual a su entender demuestra que la necesidad causal y la necesidad "absoluta" no son la misma.[22]

Hay una diferencia entre ambos casos que, de acuerdo con Hume, consiste en que las conjunciones constantes que producen la idea de necesidad causal derivan sólo de la experiencia pasada, mientras que la idea de necesidad "absoluta" surge cuando "consideramos y comparamos" las ideas mismas, sin necesidad de apoyarnos en una reserva de fenómenos constantemente unidos. Podemos reflexionar sobre un unicornio o sobre un triángulo rectángulo, y llegar a verdades necesarias acerca de ellos, aunque nunca nos hayamos encontrado con ellos en la experiencia. Pero, una vez más, esto no podría servir

[21] Si Kant está en lo correcto (véase arriba, pp. 336-8), lo que aquí parece inicialmente admisible es realmente falso, y así la estrategia de Hume para explicar el origen de la idea de necesidad no puede realmente llevarse a cabo. La objeción de Goodman (véase arriba, pp. 140-3) plantea de un modo muy diferente la cuestión de si Hume podría estar en lo correcto cuando dice que no nos apoyamos más que en conjunciones constantes para llegar a nuestras concepciones de la necesidad causal.

[22] El "acto del entendimiento" que da lugar a la idea de necesidad "lógica" debe ser, por tanto, algo más que el acto de hallar la idea de un *B* en la mente cada vez que tenemos la idea de un *A*. Para distinguir los dos tipos de necesidad Hume tiene que creer que las ideas que les corresponden resultan de dos tipos diferentes de sucesos mentales. El problema a que nos enfrentamos consiste en saber, precisamente, cuál podría ser el "suceso" en el caso de la necesidad "lógica".

como parte integrante de la explicación del "origen" de la idea de necesidad "absoluta", a menos que hubiera alguna manera de diferenciar la reflexión sobre "las ideas mismas" y la reflexión sobre, por ejemplo, los cuerpos sin apoyo y el descubrimento de que caen. Y esta diferencia o, mejor dicho, el rasgo distintivo, tendría que ser de tal índole que pudiera eventualmente producir la idea de necesidad "absoluta" en alguien que originalmente careciera de ella. De manera que la "reflexión sobre las ideas mismas" tendría que contener algo más (o algo menos) que el mero preguntarse si es o no es *posible* que una idea se aplique a algo cuando cierta otra idea determinada no se aplica a ello. Porque si en esto consistiera todo, cualquier explicación del "origen" de la idea de necesidad que no recurriera más que a aquella "reflexión" sería circular y no podría por tanto proponerse.

La necesidad de romper el círculo y hallar algún rasgo común a todas las ocasiones en que la idea de necesidad "absoluta" surge, cuyo reconocimiento o eficacia no supongan que ya poseemos esa misma idea, es sin duda lo que lleva a Hume a la cuestión de qué es lo que podemos y qué es lo que no podemos concebir. Piensa que si intentamos concebir un cuerpo carente de apoyo que no cae, lo podemos lograr, pero que si intentamos concebir que el producto de dos más dos no es cuatro, fallamos. Si esta explicación excesivamente simplificada describiera adecuadamente los hechos, y valiera con suficiente generalidad, bien podría contribuir a explicar la fuente de la idea de necesidad "lógica" según los lineamientos humeanos.[23] El "acto del entendimiento" del cual surge la idea de necesidad podría consistir en pensar *inevitablemente* en *Y* al pensar en *X*, o en no ser siquiera *capaz* de pensar en *X* sin pensar en *Y;* y esta inevitabilidad o esta incapacidad pueden ellas mismas pensarse como algo causal. Obviamente no se necesita la idea de imposibilidad "absoluta" para descubrir que uno *no puede* levantar una cierta roca. Esto lo sabemos por experiencia de un modo

[23] Sostuve arriba (pp. 75-8) que esta explicación excesivamente simplificada no nos sirve, y que no es posible pasar de una manera simple de la concebibilidad a la posibilidad. Esto, en sí mismo, no muestra que no haya en absoluto ninguna relación entre el hecho de que seamos capaces o incapaces de concebir ciertas cosas y el de que consideremos ciertas cosas como posibles o como necesarias.

relativamente directo, aunque implica también ciertas concepciones causales.

Desde luego, si los hechos relativos a lo que podemos y a lo que no podemos concebir ocurrieran como Hume quizá imagina, estarían sujetos todavía a una investigación ulterior. Tiene que haber razones que expliquen por qué podemos o no podemos hacer las cosas que hacemos o no hacemos, y tratar de descubrir tales razones —explicar las que podrían llamarse nuestras habilidades o inhabilidades conceptuales o intelectuales— se hallaría plenamente conforme con el espíritu de una ciencia empírica del hombre.[24] No estaría, sin embargo, dentro del espíritu de dicho programa, la apelación, en este momento, a la noción todavía no explicada de "relaciones" objetivas que subsisten independientemente entre las "ideas". Tratar de explicar nuestra inhabilidad para concebir que el producto de dos más dos no es cuatro, apelando al "hecho" de que la idea del producto de dos más dos es "la misma" idea que la idea de cuatro, constituiría un infructuoso retroceso. No podríamos explicar cómo llegamos a tener originalmente esa idea. Para explicar nuestras inhabilidades tenemos que apelar a hechos naturales, susceptibles de ser descubiertos empíricamente, que nos digan algo sobre *nosotros*, algo verdadero acerca de los seres humanos y del mundo en que vivimos, que dé cuenta de que pensemos que algunas cosas son "absolutamente" necesarias. Esto sería esencial para toda ciencia del hombre, y en especial para aquella que tiene el propósito de explicar nuestras ideas fundamentales localizando su origen en las "ficciones" o "proyecciones" de la mente humana.

Pero los hechos no son tan simples como Hume parece suponer. El que tengamos la idea de necesidad "absoluta" no es simplemente el resultado de que fallamos en el intento de llevar a cabo un acto mental determinado. De hecho, como en los casos considerados anteriormente, el mismo fenómeno consis-

[24] Según la concepción no psicologista que estoy proponiendo, tratar de explicar cómo y por qué ciertos hechos contingentes nos incapacitan para concebir ciertas cosas, o nos hacen considerar que algunas de las cosas que creemos son necesariamente verdaderas, no nos compromete a afirmar que las verdades necesarias no son a fin de cuentas realmente necesarias, o que no hacen más que asentar tales o cuales hechos contingentes. El temor al psicologismo, o a alguna otra forma de reduccionismo desagradable, no es por tanto, en sí mismo, razón suficiente para eludir lo que llamo naturalismo.

tente en nuestra "posesión de la idea" de necesidad "absoluta" es mucho más complicado y profundo de lo que podría admitir la estructura atomista de la teoría de las ideas. Parece innegable que consideramos que algunas cosas son necesarias en un sentido mucho más fuerte que el de la necesidad causal; no podemos llegar a nada tratando de entender qué sentido tendría el que fueran falsas. Estos son algunos de los "datos" mínimos que tienen que ser explicados, y no hay duda de que en algún sentido pueden ser explicados. Pero incluso si abandonáramos la decepcionante rigidez de la teoría de las ideas, y junto con ella la búsqueda de la génesis de la idea de necesidad que posee una persona en experiencias que no la presupongan, tendríamos todavía necesidad de una investigación descriptiva de nuestro pensamiento relacionado con la necesidad "lógica".

Necesitamos saber por qué la falsedad de algunas de nuestras creencias se nos presenta como impensable —y resulta por tanto impensable— de un modo totalmente directo, y qué especies y profundidades de ininteligibilidad están involucradas aquí. No comprendemos las relaciones entre nuestro empleo de las palabras "tiene que" y diversas consideraciones epistemológicas —el estado actual de nuestro conocimiento sobre el punto particular de que se trate y la gravedad o la relativa "irrevocabilidad" de las verdades invocadas en su discusión.[25] Tampoco los filósofos tienen siquiera una concepción adecuada de lo que podría llamarse, en un sentido totalmente directo, la "gramática" de las palabras "tiene que", "necesario", "posible", etcétera. No comprendemos todavía muchas cosas que tienen relación con nuestra "posesión" de la idea de necesidad. Pero estos y otros aspectos de su utilización son hechos naturales

[25] Quine es uno de los filósofos recientes que han enfatizado los diferentes grados de "gravedad" —o susceptibilidad de revisión de cara a una experiencia recalcitrante— de todas nuestras creencias; pero no ha visto que las cuestiones epistemológicas de esta especie pueden contribuir a una explicación de la noción de necesidad, lo cual se debe probablemente a que supone, con razón, que sus oponentes —los defensores de la necesidad— rechazarían toda *definición* o *análisis* epistemológico semejante de aquella noción. Pero no es esto lo que proporcionaría la teoría de la "proyección". En mi opinión, no hay ninguna incompatibilidad entre la teoría del conocimiento de Quine y una explicación de la necesidad que siguiera los lineamientos de la teoría humeana que he esbozado. Esto no quiere decir que yo piense que Quine, o los defensores tradicionales de la necesidad, verían esta explicación con beneplácito.

que revelarían el objetivo o la función de la noción de necesidad en nuestro pensamiento; no son hechos recónditos sobre misteriosas entidades suprasensibles que poseen una vida propia. Esto no quiere decir que no implique dificultad alguna descubrir los hechos que necesitamos, o acomodar lúcidamente y apreciar correctamente los que ya conocemos. Pero ésta constituye una razón para trabajar con mayor cuidado sobre las cuestiones que se refieren a la mente humana y sus capacidades, y no para abandonar estas cuestiones.

Los filósofos analíticos recientes se concentrarían en "analizar" o "definir" la necesidad, y, de este modo, tenderían a apartarse del espíritu del programa de Hume. Fijarían la atención, no en aquello en que consiste "tener la idea" de necesidad "lógica", o en lo que hace que nos sea posible considerar algunas cosas como necesarias y otras cosas como contingentes, sino sencillamente en lo que *significan* "necesario" o "contingente".[26] Pero en esta dirección parece haber pocas perspectivas de conseguir una genuina aclaración; los términos como "posible" o "tiene que", en que se expresaría presumiblemente cualquier "definición" de esa índole, "son todos aproximadamente sinónimos" del término que ha de ser definido. Si la necesidad y nuestro pensamiento acerca de ella nos parecen enigmáticos, no es verosímil que alcancemos la clase de comprensión que deseamos trazando sus obvias conexiones con otras nociones que por las mismas razones nos parecen igualmente enigmáticas. No es ésta, al menos, la clase de comprensión que Hume busca en su ciencia del hombre. Reconoce el callejón sin salida que constituye la apelación al "poder", la "eficacia" o la "cualidad productiva" en la aclaración de la idea de necesidad causal, y este mismo pesimismo, indudablemente, se habría transmitido a una explicación análoga de la necesidad "absoluta" si hubiera seguido más resueltamente sus investigaciones en esa dirección.

[26] En este punto fijaban su atención los primeros filósofos analíticos, en tanto que distinguían "necesario" de "*a priori*" y de "analítico". Con la reciente popularidad de la apelación a "mundos posibles" para explicar nociones modales como "necesario", parece quedar abandonado el proyecto de dar un análisis o una definición adecuados de "necesario". Esto no quiere decir que todos los partidarios de dicho proyecto admitirían haberlo abandonado.

III

Sigue en pie la cuestión del interés o la importancia específicamente filosóficos de los logros de Hume. El resultado final de la ciencia naturalista que propone, sería una descripción y explicación fundadas empíricamente, de las acciones, los pensamientos y los sentimientos humanos —en una palabra, una teoría general de la naturaleza humana. No es más que un sueño pensar que este proyecto sea cumplido, pero aun cuando hablar de su "cumplimiento" no tiene un sentido real, nos enfrentamos todavía a la cuestión de si un aumento ilimitado de todo el conocimiento que esa ciencia pudiera proporcionar nos daría el conocimiento de nosotros mismos que buscamos. Creo que Hume siente profundamente esta preocupación, y en las indicaciones que formula hacia su "solución" manifiesta, no sin advertirlo, una profunda afinidad con los antiguos escépticos.

Constituye un elemento esencial de las explicaciones de Hume sobre nuestras más fundamentales ideas, creencias y reacciones, el hecho de que éstas son, de un modo u otro, "ficciones" o "ilusiones", producidas originalmente por diversos acontecimientos que tienen lugar en nuestras mentes, y carentes de representantes o correlatos en el mundo objetivo de la experiencia sobre el cual las "proyectamos". Si las ideas de causalidad, de existencia continua y distinta, de yo y de bondad, por ejemplo, no estuvieran consideradas como "ficciones" o "proyecciones", sino que pudiera decirse que eran abstraídas directamente de sus propios casos particulares encontrados en la experiencia, entonces la explicación de sus orígenes se llevaría a cabo de un modo simple y directo, pero no podría servirnos para hacer menos enigmático o misterioso el hecho de que pensamos de ese modo —es decir, utilizando aquellas ideas. Éste sería un hecho bruto, más allá del cual no podrían alcanzar nuestros poderes explicativos.

Por ejemplo, afirmar simplemente que adquirimos la idea de causalidad percibiendo casos particulares de causalidad en nuestra experiencia, dejaría por completo sin explicar qué es la causalidad y en qué consiste percibirla. Nuestro pensamiento causal no se nos haría más inteligible de lo que era antes de que iniciáramos esa búsqueda de su origen carente de proble-

mas y, en gran medida, de motivación. Las explicaciones genéticas de Hume derivan su interés y su complejidad precisamente de la afirmación de que las ideas así examinadas son "ficciones" o "ilusiones". Hume se interesa por nuestra "posesión" de ciertas ideas y por nuestra adquisición de ellas en la experiencia perceptiva, y si supusiera que las ideas que examina se toman directamente de sus casos particulares observados en la experiencia, entonces, en vista de las severas restricciones que su concepción impone sobre lo que es, estrictamente hablando, percibido, no le quedaría más problema que proporcionar análisis reductivos de aquellas ideas, para mostrar que sus contenidos pueden ser totalmente reducidos a combinaciones de simples rasgos que pueden ser hallados en la experiencia. He sostenido que las definiciones o reducciones de la especie que requiere toda explicación de esa índole no pueden encontrarse en Hume. El "fenomenalismo", la "teoría causal de la regularidad", la "teoría del haz sobre la identidad personal", el "subjetivismo" moral, el "psicologismo" en moral, causalidad o matemáticas —ninguna de éstas, entendidas como tesis semánticas sobre el sentido de diversos términos o sobre el contenido de nuestras ideas, se encuentra, en mi opinión, entre sus concepciones más deliberadas. Sus metas explicativas, a las que se suma la teoría de las ideas, lo empujan hacia su teoría de la "proyección", según la cual no hay nada en nuestra experiencia que responda a las ideas fundamentales que empleamos para darle sentido. Ésta es a la vez la más distintiva y la más paradójica característica de la teoría de la naturaleza humana de Hume.

La paradoja no se debe simplemente a que su teoría del hombre le atribuya a la gente un buen número de creencias falsas o injustificadas. Aunque esto es cierto, no es paradójico. Una explicación adecuada de las creencias de una persona no necesita postular que esas creencias son verdaderas o justificadas; si no, el error o la irracionalidad no podrían ser explicados. No hay tampoco nada paradójico en la idea general de que la gente está equivocada, o ha estado siempre equivocada, respecto de muchas cosas. El científico humeano del hombre se ve colocado en una situación inestable, y acaso paradójica, no simplemente a causa de que atribuye errores, sino más bien a causa de la naturaleza totalmente general de la teoría que atri-

buye esos errores a los seres humanos.[27]

La teoría pretende tener aplicación a todos los seres humanos, y mostrar cómo y por qué, dadas las experiencias que tienen, adquirirán inevitablemente las múltiples ideas, creencias y reacciones fundamentales que adquieren. Pero puesto que la teoría ha de valer respecto de todos los seres humanos, ha de valer en particular respecto de David Hume, el ser humano que la postula y que cree en ella. Por lo tanto, puesto que le es esencial a las explicaciones humeanas la consideración de nuestras creencias fundamentales como "ficciones" o "ilusiones", cuando Hume llega a pensar sobre sí mismo y sus creencias desde el destacado punto de vista de su propia teoría del hombre, tiene que considerar esas mismas creencias como falsas, como meras "proyecciones" de diversos sucesos mentales sobre un mundo objetivo que, estrictamente hablando, no contiene nada que las haga verdaderas. Las investigaciones teóricas de Hume le revelan que "la necesidad es algo que existe en la mente, no en los objetos" (p. 165), que "es una falsa opinión la de que algunos de nuestros objetos, o percepciones, son idénticamente los mismos después de una interrupción" (p. 209), que "no hay en ella [la mente] propiamente ninguna *simplicidad* en un momento dado, ni *identidad* en momentos diferentes" (p. 253), y que "el vicio y la virtud no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente" (p. 469). Tiene que considerar entonces que sus propias creencias fundamentales, y no sólo las de los demás, no son más que "ficciones" o "ilusiones" producidas de un modo muy complejo.[28]

Aun esto, en sí mismo, podría no ser totalmente desalentador. Si el conocimiento diera poder, entonces la plena conciencia de que las propias creencias están mal fundamentadas o son

[27] Y bien podría ser sólo la completa generalidad de la teoría de Hume lo que la hace filosófica o lo que le da su importancia e interés filosóficos.

[28] Esto es acaso lo que lleva al filósofo que alcanza esta posición a tratar de abandonar, o de negar al menos, las creencias vulgares. Véase, por ejemplo, la interesante discusión en Hampshire (1), especialmente pp. 12-14, en que se sostiene que no podemos mantener nuestras creencias —sino cuando mucho nuestras "inclinaciones a creer"— una vez que sabemos que la verdad de dichas creencias no desempeña ningún papel en la explicación causal de su origen. Ésta es precisamente la naturaleza del lamento de Hume sobre, por ejemplo, su creencia en la existencia continua y distinta de los objetos (p. 217).

patentemente erróneas podría considerarse una liberación. Uno podría finalmente despojarse de los viejos hábitos y creer y vivir en conformidad con las nuevas y más penetrantes percepciones del mundo. Pero esta optimista respuesta no está al alcance de Hume. Su teoría del hombre explica que esas creencias fundamentales son el resultado inevitable e ineludible de la interacción de la naturaleza y la experiencia humanas. Suponer que pudieran ser arrojadas por la borda a la luz de descubrimientos teóricos, por razonables que éstos fueran, significaría abandonar el núcleo mismo de la teoría humeana sobre los papeles relativos de la "razón" y la "pasión " o la"imaginación" en la vida humana. Según esta teoría, para el hombre no hay ningún problema práctico, ninguna posibilidad de llevar a cabo una deliberación eficaz, respecto de la "aceptación" o el "rechazo" de sus más fundamentales creencias y reacciones. "La naturaleza no ha dejado esto a su elección, estimando sin duda que es un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inciertos razonamientos y especulaciones" (p. 187). La primacía de la naturaleza —de la imaginación o la pasión— sobre la razón, es el punto clave que yace en el fondo de la teoría naturalista, no cartesiana, de Hume.

Así pues, un humeano tiene que encontrarse en conflicto. Como teórico, descubre que las creencias fundamentales de los seres humanos son falsas y carecen de contrapartida en la realidad. Pero su teoría implica también que esas creencias no pueden ser abandonadas —los seres humanos no pueden conseguir poner su vida más de acuerdo con las verdades que su teoría ha descubierto. Así que, en particular, ni siquiera puede acomodarse de ese modo a sus nuevos descubrimientos. Si pudiera lograrlo, refutaría su propia teoría, ya que esa acomodación sería prueba viviente de que *no* es inevitable e ineludible que la gente que tiene ciertas experiencias crea en correlatos objetivos de sus ideas de causalidad, existencia continua y distinta, yo y bondad. De acuerdo con la teoría, esto es inevitable; y así quien acepte la teoría tendrá que aceptar ese hecho respecto de sí mismo.

Pero, entonces, ¿qué clase de "descubrimiento" es este que la ciencia del hombre de Hume afirma proporcionar? Los "resultados" a que llega, según los cuales no hay realmente conexiones causales, ni objetos que existen de modo continuo, ni yoes ni

mentes en el mundo, son literalmene increíbles —están más allá de toda creencia. Ningún ser humano puede creer en ellos, al menos no más que unos cuantos momentos en la quietud de su estudio, y aun entonces un repentino golpe en la puerta podría bastar para destruir su "convicción" durante semanas. Difícilmente será éste nuestro ideal de los logros científicos. Aspiramos a conseguir algo más que breves periodos de un conocimiento que, mientras dura, se nos aparece como una evidencia y una iluminación, pero que a la vez sabemos, y confiadamente predecimos, que ya no poseeremos cuando volvamos a nuestras naturales interacciones prácticas y cognoscitivas con el mundo. ¿Por qué, pues, desarrollar la ciencia humeana del hombre? ¿Por qué buscar esos momentos fugaces que sólo momentáneamente podemos considerar reveladores de la verdad sobre el hombre y su relación con su mundo?

Estas dudas podrían tentarnos a resolver el conflicto abandonando la teoría general del hombre y continuando sólidamente inmersos en las tareas prácticas e intelectuales que dan totalmente por supuesta la existencia de conexiones causales, objetos subsistentes y personas humanas. Si nuestras creencias y reacciones naturales son ineludibles, hay presumiblemente mucho que ganar renunciando al intento en última instancia absurdo de salir fuera de ellas y verlas como "ficciones" e "ilusiones". El intento es absurdo porque "la naturaleza es obstinada y no abandonará el campo por poderosamente que la razón la ataque" (p. 215), así que ninguno de aquellos "descubrimientos" podrá durar ni podrá alterar nuestra comprensión de nuestro mundo mientras estemos ocupados con él. Pero, para el humeano, renunciar al intento de apreciar el carácter "ficticio" o "ilusorio" de nuestras creencias más fundamentales, en favor de la dedicación a la "acción, el trabajo y las ocupaciones de la vida común", es tanto como renunciar a la búsqueda de la comprensión de los seres humanos y sus relaciones con su mundo, y esto no se abandona fácilmente.

> Por tanto, cuando estoy cansado de diversiones y de compañía, y me he permitido *ensoñar* en mi habitación o en una caminata solitaria por la orilla de un río, siento que mi mente se concentra en sí misma, y me veo naturalmente *inclinado* a dirigir mi atención sobre todos aquellos asuntos sobre los cuales me he visto metido en

> tantas discusiones en el curso de la lectura o de la conversación. No puedo evitar sentir curiosidad por conocer los principios del bien y del mal morales, la naturaleza y el fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan. Me inquieta pensar que apruebo un objeto y desapruebo otro; que llamo bella a una cosa y fea a otra; que decido sobre la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin conocer los principios sobre cuya base procedo... Estos sentimientos surgen naturalmente en mi actual disposición; y si me esforzara por disiparlos dedicándome a cualquier otra tarea o entretenimiento, *siento* que me perdería de un placer; y éste es el origen de mi filosofía. (pp. 270-1)

El estudiante curioso de la naturaleza humana se hallará inevitablemente en este conflicto. Hay momentos racionalmente lúcidos en los que no es ya posible seguir incuestionadamente a la naturaleza y verse a sí mismo colocado sin conflictos en un mundo objetivamente poblado de conexiones causales, objetos subsistentes y mentes humanas —y, sin embargo, siendo humanos, durante la mayor parte del tiempo no podemos ver a estos supuestos habitantes del mundo como las "ficciones" que a veces sabemos que son. Este conflicto, en una u otra forma, debe ser familiar a quienquiera que filosofe, ya que filosofar es, acaso inevitablemente, tratar de ver el mundo y verse a uno mismo en él "desde fuera" o *sub specie aeternitatis*. Hay una constante tensión entre dos papeles o posiciones; el filósofo humano descubre que no podrá nunca adoptarlos adecuadamente de modo simultáneo. Sin embargo, ninguno es en sí mismo completamente satisfactorio.

Renunciar a teorizar con total generalidad nos impediría alcanzar la comprensión de nosotros mismos que buscamos. Y aceptar simplemente la teoría positiva general (si pudiéramos) nos dejaría con "resultados" inestables de poca importancia para nuestra situación real. Quizá el auténtico valor filosófico del estudio humeano de la naturaleza humana no reside en ninguna de las dos posiciones considerada en sí misma, sino en la claridad que obtenemos al pasar constante e inevitablemente de la una a la otra. Sólo entonces podemos traer a la superfi-

cie la verdadera significación de la pobreza de la razón y del imperio de la naturaleza en la vida humana. Razonamos concluyentemente hasta el "descubrimiento" de que nuestras creencias y reacciones más fundamentales carecen de fundamento racional; pero si ello bastara para familiarizarnos con la plena significación de la pobreza de la razón, la razón no quedaría después de todo totalmente empobrecida. Ella nos habría llevado, por sí sola, al descubrimiento final del carácter "ilusorio" de nuestros modos de pensar acerca del mundo. Pero sólo reconocemos y apreciamos plenamente este "descubrimiento" cuando, habiendo recorrido racionalmente el camino hasta él, inmediata e inevitablemente retornamos a esas mismas creencias y reacciones fundamentales en cuanto vivimos nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA

Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. Contiene solamente las obras a que me he referido explícitamente, más algunas otras a que no me he referido explícitamente pero que me parecen especialmente interesantes o útiles. Tampoco es exhaustiva la lista de esta segunda clase. En la mayoría de los casos, cito ediciones recientes y fácilmente accesibles.

ARDAL, P. S.

(1) *Passion and Value in Hume's Treatise,* Edinburgh University Press, 1966.

AYER, A. J.

(1) *Language, Truth and Logic,* Dover Publications, New York, s.f. [*Lenguaje, verdad y lógica,* Eudeba, Buenos Aires, 1965.]

(2) "Freedom and Necessity", en Ayer (3).

(3) *Philosophical Essays,* Macmillan, London, 1959.

(4) *Logical Positivism* (ed. A. J. Ayer), Free Press, Chicago, 1959. [*El positivismo lógico,* F. C. E., México, 1965.]

(5) "Man as a Subject for Science", en Ayer (6).

(6) *Metaphysics and Common Sense,* Macmillan, London, 1969.

(7) *Probability and Evidence,* Macmillan, London, 1973.

BECK, LEWIS WHITE

(1) "'Was-Must Be' and 'Is-Ought' in Hume",*Philosophical Studies,* vol. 26, 1974.

BERKELEY, G.

(1) *Three Dialogues Between Hylas and Philonous,* Liberal Arts Press, New York, 1954. [Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952; Aguilar, Buenos Aires, 1972.]

BLACK, M. (ed.).

(1) *Philosophy in America,* Allen & Unwin, London, 1965.

BROWN, S. C. (ed.)

(1) *Philosophy of Psychology,* Macmillan, London, 1974.

CARNAP, R.

(1) "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" en Ayer (4).

(2) *Philosophy and Logical Syntax,* Kegan Paul, Trench & Trubner, London, 1935. [*Filosofía y sintaxis lógica,* UNAM, México, 1963.]

CHAPPELL, V. C. (ed.)
(1) *Hume*, Doubleday, New York, 1966.
CHISHOLM, R.
(1) "Intentionality", en Edwards (2), vol. 4.
CHURCH, RALPH W.
(1) *Hume's Theory of the Understanding*, Allen & Unwin, London, 1968.
DAVIDSON, D.
(1) "Actions, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy*, vol. lx, 1963. [En White, A. R., *Filosofía de la acción*, FCE, 1976.]
(2) "Causal Relations", *Journal of Philosophy*, vol. lxiv, 1967.
(3) "Mental Events", en Foster y Swanson (1). [*Sucesos mentales*, Cuadernos de Crítica, IIF/UNAM, 1981.]
(4) "Psychology as Philosophy", en Brown (1).
(5) "Freedom to Act", en Honderich (1).
DESCARTES, RENE
(1) *Philosophical Works of Descartes*, 2 vols. (ed. E. S. Haldane y G. R. T. Ross), Dover Publications, New York, 1955. [Varias traducciones de las principales obras.]
EDGLEY, ROY
(1) *Reason in Theory and Practice*, Hutchinson, London, 1969.
EDWARDS, PAUL
(1) "Bertrand Russell's Doubts About Induction", en A. Flew (1).
(2) *Encyclopaedia of Philosophy*, 8 vols. (ed. P. Edwards), Macmillan and Free Press, New York, 1967.
FEIGL, H. y SELLARS, W. (eds.)
(1) *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.
FIRTH, R.
(1) "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1952.
FLEW, A.
(1) *Logic and Language, First Series* (ed. A. Flew), Blackwell, Oxford, 1951.
(2) *Logic and Language, Second Series* (ed. A. Flew), Blackwell, Oxford, 1953.
(3) *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, London, 1961.
FOOT, PHILIPPA
(1) "Free Will as Involving Determinism", *Philosophical Review*, vol. lxvi, 1957.
(2) "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59, 1958-9. ["Creencias morales", incluido en Foot, *Teorías sobre la ética*, FCE, México, 1974.]
(3) "Hume on Moral Judgment", en Pears (3).
FOSTER, LAWRENCE y SWANSON, J. W. (eds.)
(1) *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst, Massachusetts, 1970.

FOSTER, MARGUERITE H. y MARTIN, MICHAEL L. (eds.)
(1) *Probability, Confirmation, and Simplicity,* Odyssey Press, NY, 1966.
GOODMAN, NELSON
(1) *Fact, Fiction, and Forecast,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955.
GUSTAFSON, DONALD F. (ed.)
(1) *Essays in Philosophical Psychology,* Doubleday, New York, 1964.
HALEVY, ELIE
(1) *The Growth of Philosophic Radicalism,* Beacon Press, Boston, 1960.
HALL, ROLAND
(1) *A Hume Bibliography from 1930,* University of York, 1971.
HAMPSHIRE, STUART
(1) *Freedom of Mind and Other Essays,* Princeton University Press, Princeton, N. J., 1971.
HARE, R. M.
(1) *The Language of Morals,* Oxford University Press, 1952.[*El lenguaje de la moral,* UNAM, 1975.)
(2) *Freedom and Reason,* Oxford University Press, 1963.
HARMAN, GILBERT
(1) "Practical Reasoning", *Review of Metaphysics,* 1976.
HENDEL, CHARLES W.
(1) *Studies in the Philosophy of David Hume,* Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963.
HOBBES, THOMAS
(1) *The English Works of Thomas Hobbes,* 11 vols. (ed. Sir William Molesworth), John Bohn, London, 1839.
(2) *Leviathan,* en Hobbes (1), vol. 3. [FCE, México.]
HONDERICH, TED (ed.)
(1) *Essays on Freedom of Action,* Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
HUDSON, W. D.
(1) *Ethical Intuitionism,* Macmillan, London, 1970.
HUME, DAVID
(1) *A Treatise of Human Nature* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford University Press, 1958. [Traducción española: *Tratado de la naturaleza humana,* 2 vols. (ed. Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1977. Señala, al margen, la paginación de la edición de Selby-Bigge, que el autor cita constantemente en este libro. Hay otra traducción de 1923, Madrid. (T.)]
(2) *Abstract of a Treatise of Human Nature* (ed. J. M. Keynes y P. Sraffa), Cambridge University Press, 1938.
(3) *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford University Press, 1962. [Traducción española de la primera *Enquiry: Investigación sobre el conocimiento humano,* Traducción de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Conserva entre corchetes la paginación de la edición de Selby-Bigge, que el autor cita con frecuencia. Hay traducción española de la segunda *Enquiry: Investigación sobre los principios de la moral,* Buenos Aires, 1968. (T.)]

(4) *The Natural History of Religion* (ed. H. E. Root), Stanford University Press, Stanford, California, 1967.
(5) *A Dissertation of the Passions*, en Hume (9), vol. 2.
(6) *Dialogues Concerning Natural Religion* (ed. Norman Kemp Smith), Bobbs-Merrill, Indianapolis, s.f. [Traducción española: *Diálogos sobre religión natural*, Traducción de Edmundo O'Gorman, Prólogo de Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (reimpresión de la edición de El Colegio de México, 1942). (T.)]
(7) *The Letters of David Hume*, 2 vols. (ed. J. Y. T. Grieg), Oxford University Press, 1969.
(8) *New Letters of David Hume* (ed. R. Klibansky y E. C. Mossner), Oxford University Press, 1969.
(9) *Essays, Moral, Political and Literary*, 2 vols. (ed. T. H. Green y T. H. Grose), Longmans, Green, London, 1875.
(10) *Writings on Economics* (ed. Eugene Rotwein), University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1970.

HUTCHESON, FRANCIS
(1) *Illustrations on the Moral Sense* (ed. Bernard Peach), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.

KANT, IMMANUEL
(1) *Kant's Critique of Pure Reason* (trad. Norman Kemp Smith), Macmillan, London, 1953. [Varias traducciones.]

KNEALE, W. C.
(1) *Probability and Induction*, Oxford University Press, 1949.
(2) "Natural Laws and Contrary to Fact Conditionals", en Macdonald (1).

KYDD, RACHEL M.
(1) *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Oxford University Press, 1946.

LEWIS, DAVID K.
(1) *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

LOCKE, J.
(1) *Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols. (compulsada y anotada por A. C. Fraser), Dover Publications, New York, 1959. [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1956.]
(2) *The Second Treatise on Government*, Liberal Arts Press, New York, 1952.

MACDONALD, MARGARET (ed.)
(1) *Philosophy and Analysis*, Philosophical Library, New York, 1954.

MACINTYRE, A. C.
(1) "Hume on 'Is' and 'Ought'", en Chappell (1).

MACNABB, D. G. C.
(1) *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, Blackwell, Oxford, 1966.

MOSSNER, ERNEST CAMPBELL
(1) *The Life of David Hume*, Oxford University Press, 1970.

NAGEL, THOMAS

(1) *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970.

NELSON, J. O.

(1) "The Conclusion of Book One, Part Four of Hume's *Treatise*", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. xx, 1964

NOXON, JAMES

(1) *Hume's Philosophy Development*, Oxford University Press, 1952.

PASSMORE, J. A.

(1) *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, 1952.

PEARS, DAVID

(1) "Hume on Personal Identity", en Pears (3).

(2) "Hume's Empiricism and Modern Empiricism", en Pears (3).

(3) *David Hume: a Symposium* (ed. David Pears), Macmillan, London, 1963.

(4) *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Fontana, London, 1967.

(5) *Ludwig Wittgenstein*, Viking Press, New York, 1970.

(6) "Hume's Account of Personal Identity", en Pears (8).

(7) "Sketch for a Causal Theory of Wanting and Doing, en Pears (8).

(8) *Questions in the Philosophy of Mind*, Duckworth, London, 1975.

PENELHUM, TERENCE

(1) "Hume on Personal Identity", en Chappell (1).

PERRY, JOHN (ed.)

(1) *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1975.

PIKE, NELSON

(1) "Hume's Bundle Theory of the Self: a Limited Defence", *American Philosophical Quarterly*, vol. xx, 1967.

POPKIN, RICHARD H.

(1) "David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism", en Chappell (1).

PRICE, H. H.

(1) *Hume's Theory of the External World*, Oxford University Press, 1963.

PRIOR, ARTHUR N.

(1) *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford University Press, 1961.

QUINE, W. V.

(1) "Two Dogmas of Empiricism", en Quine (2).

(2) *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953.

(3) "Epistemology Naturalized", en Quine (4).

(4) *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

QUINTON, ANTHONY

(1) "The Soul", en Perry (1).

RAWLS, JOHN

(1) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1972.

REID, THOMAS

(1) *The Philosophy of Reid, as contained in the "Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense"* (ed. E. H. Sneath), Henry Holt, New York, 1892.

(2) *Essays on the Intelectual Powers of Man*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

(3) *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

RICHARDS, THOMAS J.

(1) "Hume's Two Definitions of 'Cause'", en Chappell (1).

ROBINSON, J. A.

(1) "Hume's Two Definitions of 'Cause'", en Chappell (1).

(2) "Hume's Two Definitions of 'Cause' Reconsidered", en Chappell (1).

ROUSSEAU, J.-J.

(1) *The Social Contract*, Hafner, New York, 1955. [Varias traducciones.]

RUSSELL, BERTRAND

(1) *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1954. [*Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona.]

SALMON, WESLEY C.

(1) *The Foundations of Scientific Inference*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967.

SCHEFFLER, ISRAEL

(1) "Inductive Inference: a New Approach", en Foster y Martin (1).

SCHIRN, MATTHIAS (ed.)

(1) *Studien zu Frege - Studies on Frege*, 3 vols., Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1976.

SCHLICK, MORITZ

(1) *Problems of Ethics* (trad. David Rynin), Dover Publications, New York, 1962.

(2) "The Turning Point in Philosophy", en Ayer (4).

SHOEMAKER, SYDNEY

(1) *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca, 1963.

(2) "Personal Identity and Memory", en Perry (1).

SLUGA, HANS

(1) "Frege as a Rationalist", en Schirn (1).

SMITH, NORMAN KEMP

(1) "The Naturalism of Hume", I y II, *Mind*, vol. xiv, 1905.

(2) *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London, 1949.

STOVE, D. C.

(1) "Hume, Probability, and Induction", en Chappell (1).

(2) *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford University Press, 1973.

STRAWSON, P. F.

(1) *Introduction to Logical Theory*, Methuen, London, 1952.

(2) *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (ed. P. F. Strawson), Oxford University Press, 1968.

(3) "Imagination and Perception", en Foster y Swanson (1).
THOMSON, JUDITH JARVIS
(1) "Reason and Reasoning", en Black (1).
UNIVERSITY OF CALIFORNIA ASSOCIATES
(1) "The Freedom of the Will", en Feigl y Sellars (1).
VON WRIGHT, GEORG HENRIK
(1) *The Logical Problem of Induction*, Macmillan, New York, 1957.
WIGGINS, DAVID
(1) "Towards a Reasonable Libertarianism", en Honderich (1).
WILL, F. L.
(1) "Will the Future be Like the Past?" en Flew (2).
WILLEY, BASIL
(1) *The Eighteenth-Century Background*, Beacon Press, Boston, 1968.
WILLIAMS, BERNARD
(1) "Personal Identity and Individuation", en Gustafson (1).
(2) "Imagination and the Self", en Strawson (2).
(3) "The Self and the Future", en Perry (1).
WITTGENSTEIN, LUDWIG
(1) *Philosophical Investigations* (trad. G. E. M. Anscombe), Blackwell, Oxford, 1953.
(2) *Remarks on the Foundations of Mathematics* (ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, y trad. G. E. M. Anscombe), Macmillan, New York, 1956.
WOLFF, ROBERT PAUL
(1) "Hume's Theory of Mental Activity", en Chappell (1)

ÍNDICE